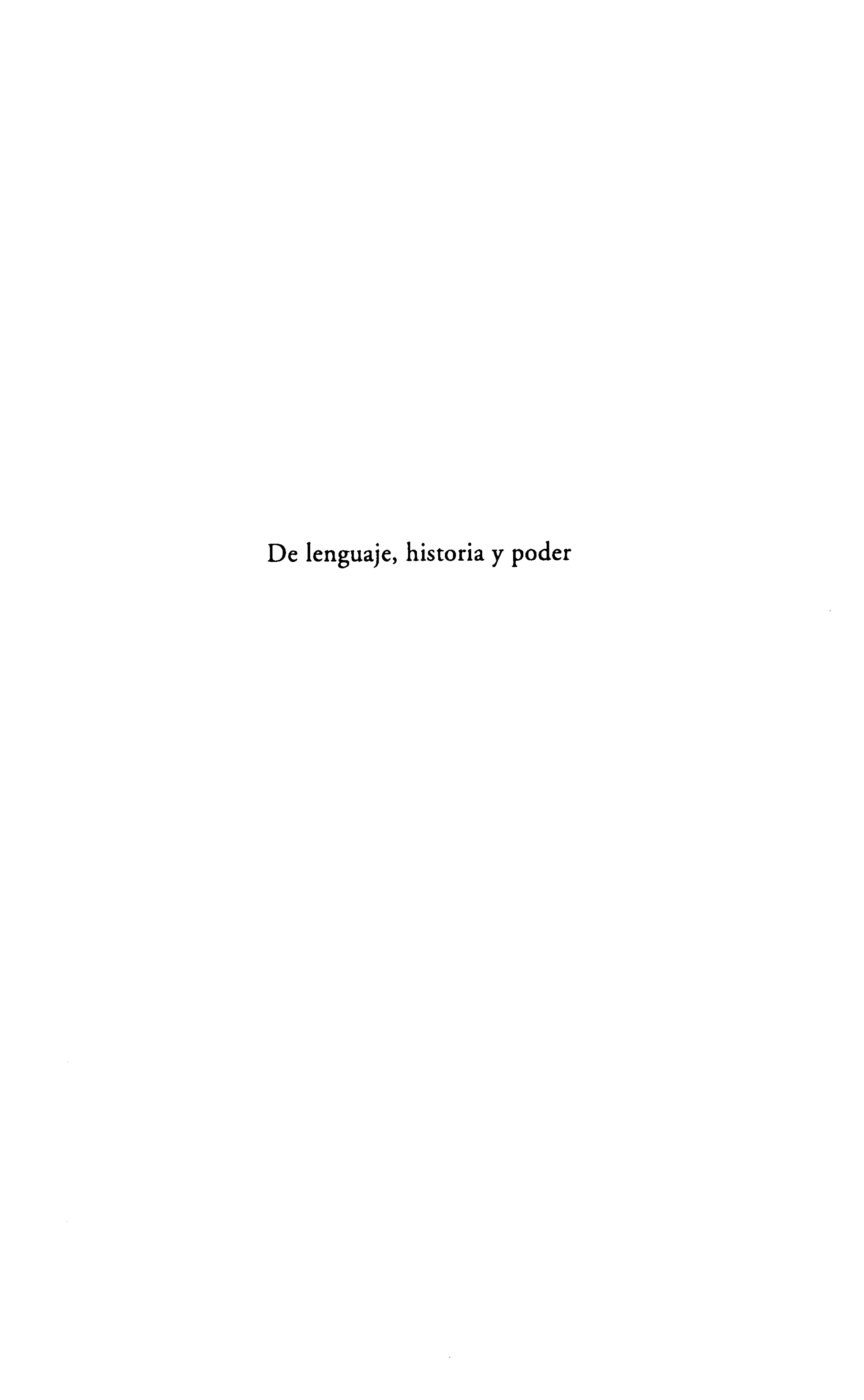
PABLO OYARZÚN R.

DE LENGUAJE, HISTORIA Y PODER

Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea

Colección Teoría

DEPARTAMENTO DE TEORÍA DE LAS ARTES
FACULTAD DE ARTES
UNIVERSIDAD DE CHILE



De lenguaje, historia y poder

DE LENGUAJE, HISTORIA Y PODER

LAS ENCINAS 3370, ÑUÑOA, SANTIAGO DE CHILE

COLECCIÓN TEORÍA

Inscripción Nº: 111.732
ISBN: 956-19-0306-7

Director de colección: Jaime Cordero

Esta edición de 500 ejemplares
se terminó de imprimir en noviembre de 1999,
en Dolmen Ediciones S.A. Santiago.

Impreso en Chile/Printed in Chile

Pablo Oyarzún R.

De lenguaje, historia y poder

Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea

COLECCIÓN TEORÍA

Departamento de Teoría de las Artes
Facultad de Artes
Universidad de Chile

Este libro se publicó
con el patrocinio y auspicio
de la Escuela de Posgrado,
Programa de Magíster en Artes
con mención en
Teoría e Historia del Arte

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Los ensayos recopilados en este volumen cubren un lapso poco menor a los veinte años. Vano sería, pues, suponer o simular que los recorre una unidad de intención y de asunto. Respondieron, en su momento, a intereses, ocasiones y coyunturas diversas. (En cada caso se indica en nota a pie de página la oportunidad pertinente.) Tampoco un mismo estilo se conserva en la serie. Consta aquí un par de producciones tempranas, donde, creo, se reconocerá esa mezcla de vacilación y de arrogancia que es propia de las tentativas sólo incipientes. No digo que en los trabajos ulteriores hayan sido subsanados debidamente estos rasgos de incivilidad. Y, a pesar de todo, si los miro retrospectivamente, pienso que hay una inquietud, una interrogación más o menos sostenida a través de ellos. He tratado de identificarla con la mención de esa tríada temática que le da nombre a la recopilación. Desde luego, la tríada no está presente del mismo modo en todos los trabajos, y tampoco puede decirse que esté íntegra en cada uno de ellos. Los temas que la conforman son abordados según la específica gravitación que poseen en los autores considerados, y en aquellos aspectos de su obra que en cada caso son traídos a cuento. Pero la tríada misma constituye una hipótesis respecto de la filosofía contemporánea, el bosquejo de una lectura posible, tal como aquélla se ofrece al estudio en los textos de unos cuantos nombres fundamentales: Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Benjamin, Gadamer. En buenas cuentas, esos tres asuntos principales son espacios adonde convergen unas búsquedas inciertas, tientos en pos de una orientación que

pudiese poner sobre su rumbo un determinado y personal conato de pensamiento. Tienen, por eso, el carácter de hitos referenciales que la mirada teórica trata de fijar y circunscribir, en la misma medida en que reconoce su gravitación en algunos de los discursos filosóficos decisivos de los últimos cien años.

Todos los trabajos incluidos aquí han aparecido antes en publicaciones diversas: «Hans-Georg Gadamer: el problema de la conciencia histórico-hermenéutica», en la revista *Teoría* (Universidad de Chile), Nº7 (1976), pp. 77-85; «Sentido, verdad, hermenéutica», en la revista *Escritos de Teoría* (sucesora de la anterior), Nº2 (1977): pp. 69-104; «Teoría y ejemplo», en la *Revista Venezolana de Filosofía*, Nº24 (1988), pp. 75-96, y en *Seminarios de Filosofía* (P. U. Católica de Chile), Nº3 (1990), pp. 69-84; «Heidegger: Tono y Traducción», en *Seminarios de Filosofía*, Nº2 (1989), pp. 81-101; «Sobre la cuestión del poder: Heidegger, Kafka», en: Valério Rohden (coord.), *Etica e Política*, Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFGRS, Instituto Goethe/ICBA (1992), pp. 193-212, y en *El Libro Actual* (Caracas), Nº14 (1993), pp. 14-16; «Sobre el concepto benjaminiano de traducción», en *Seminarios de Filosofía*, Nº6 (1993), pp. 67-101; «Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad», en: W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso*. Santiago: Arcis / Lom (1995), pp. 5-44; «Nietzsche y el pensamiento de la 'última voluntad», en: Ana Escríbar y Eduardo Carrasco (eds.), *El legado de Nietzsche*, Santiago: Facultad de Filosofía, U. de Chile, y División de Cultura, Ministerio de Educación (1995); y «Quiasma : de retórica y filosofía», en: José Jara (ed.), *Nietzsche más allá de su tiempo 1844...* Valparaíso: EDEVAL (1998), pp. 87-112.

HANS-GEORG GADAMER: EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICO-HERMENÉUTICA[1]

Uno de los problemas que se podría escoger emblemáticamente para señalar un núcleo de la filosofía de este siglo es el problema del pensamiento hermenéutico. Este es un hecho que, a primera vista, puede parecer un poco extraño. Se está acostumbrado a escuchar el nombre de hermenéutica en las inmediaciones de la teología o dentro de corrientes ligadas a la reflexión y la investigación históricas, de inspiración historicista, que suelen ser bastante conservadoras. Extraña también, quizá, el hecho de que la hermenéutica sea el título de una disciplina particular: la ciencia que dicta las reglas de la exégesis, es decir, de la interpretación, y que la funda teóricamente. Ante todo, se refiere esto a la interpretación de textos, de documentos escritos. Pero es admisible hablar de un pensamiento hermenéutico, más que de una simple disciplina o ya de una mecánica interpretativa, porque esa palabra ha sufrido una notable mudanza, una ampliación creciente de su sentido, hasta llegar a verterse como una suerte de equivalente, si no ya un sucedáneo, de la filosofía. Dicho lo mismo de otro modo, el alcance semántico de la palabra «hermenéutica» ha venido radicalizándose progresivamente, de modo que ya no se agota sin más en la pura elucidación recuperativa de los contenidos de una tradición venerable, que sin embargo ha perdido en el ínterin la fuerza obligatoria y vivificadora que se le reconoce, al menos en teoría, a toda tradición, sino que se ha universalizado de manera sorprendente hasta adquirir una gran importancia científica para el estudio del acon-

tecer del hombre y, aun, hasta cubrir todo el campo de la experiencia humana. Las dos etapas de este proceso de radicalizaciones sucesivas —visto especialmente desde Gadamer— pueden ser señaladas en las obras de Dilthey y de Heidegger. El primero, como es bien sabido, convierte a la hermenéutica en el *organon* de las ciencias del espíritu: le asigna el papel de un fundamento metodológico universal, y con ello la compromete indisolublemente con su empresa básica, la cimentación de tales ciencias. Y puesto que las ciencias del espíritu, en cuanto están acuñadas en la matriz de la razón histórica sapiente de sí, son el relevo de toda filosofía, la hermenéutica viene a ocupar el puesto que le corresponde al propio estilo pensante de la filosofía. Heidegger, es cierto, disiente de esta final consunción del pensamiento filosófico y, al contrario, quiere redespertar el sentido para él, al volver a agitar su dilema fundamental: la pregunta por el ser. Sin embargo, el camino de esta pregunta también adquiere una fisonomía hermenéutica: como investigación ontológica del ente que hace la pregunta, se dirige, pues, al hombre en su ser, para dar noticia de éste y de su estructura en una «hermenéutica de la facticidad».

Gadamer se considera a sí mismo el heredero de esta historia de radicalizaciones sucesivas y, por supuesto, reconoce en ella —básicamente en los hitos que recién hemos mencionado— el problema y desajuste, la discusión, la polaridad. Por eso, su interés primordial está dirigido hacia la conciliación de esos opuestos. El estilo que adopta en la obra de Gadamer esta conciliación es clara: junto con adherir al pensamiento diltheyano de una suerte de metodología universal que las legitime como ciencias, rechaza la simple formalidad, el objetivismo de esta metodología histórica, y pide para ella una autoconciencia que la haga saberse a sí misma como cosa histórica. El proyecto diltheyano permanece atado a supuestos que ha dejado como herencia toda la filosofía moderna,

esta filosofía del sujeto puro, para quien la historia sólo es, en último análisis, un accidente, y por mucho que se esfuerce en obtener una relación rica y viva con la historia, está condenado a reducirla a ese marco higiénico del *cogito* y del método cartesiano. El requisito de una objetividad histórica, historiográfica, para las ciencias del espíritu, que las coloque en un plano de igualdad epistemológica con las ciencias naturales, conduce a aquéllas a un conocimiento enajenado que no se adecua a su objeto, es decir, a un conocimiento que desconoce u olvida su propia raíz y compromiso históricos. Si Dilthey designa a la comprensión como la conducta histórica fundamental, sigue entendiéndola, sin embargo, bajo el modelo de la relación entre sujeto y objeto, como conocer sin más, y se cierra el camino hacia una concepción más amplia y, sobre todo, más originaria del comprender. Esta, sin embargo, queda posibilitada y diseñada por los análisis heideggerianos pertinentes en *Ser y Tiempo*, donde la historicidad del comprender recibe una caracterización esencial e ineludible. Aquí, el fenómeno de la comprensión es desimplicado según sus determinaciones más profundas, y la hondura ontológica de esta noción es planteada: el ser del hombre reside en su comprender. Esta comprobación es decisiva para el propósito de Gadamer: a todo comportamiento relativo a la historia le es siempre previa, en un sentido ontológico, una dimensión de pertenencia: el hombre, en el modo fundamental de ser suyo que es el comprender, no sólo se enfrenta a la historia y al devenir histórico, sino que pertenece históricamente a él. Pero, en tanto que la intención esencial del trabajo heideggeriano excluía una consideración sobre el problema de las ciencias del espíritu, Gadamer quiere asumir esta tesis fundamental para resolver, precisamente, esa misma cuestión. Así, el programa de Gadamer responde en cierto modo al esquema de una filosofía trascendental, en la medida en que busca poner al descubierto no los hechos del conocimiento histórico, sino las condiciones que lo hacen po-

sible. La trama ontológica de la comprensión —según fue revelada por Heidegger— deberá suministrar la legitimación del conocimiento histórico como un conocimiento que efectivamente puede aspirar a una validez universal.

Este intento de conciliación queda muy bien documentado por el vaivén a que somete Gadamer a lo que en español denominamos indiferenciadamente «histórico». La lengua alemana posibilita una distinción —que se ha venido practicando desde hace más de medio siglo, variablemente— a través de los términos *historisch* y *geschichtlich*. El análisis heideggeriano de la comprensión y de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) implicó un apartamiento tal vez unilateral de lo «historiográfico» (*historisch*), es decir, de ese conocimiento y de esa realidad —inadecuadamente vertidos por nuestra palabra— a que se enfrentan y a que pretenden enfrentarse, en general, las ciencias humanas o del espíritu. Gadamer, en cambio, trata de recuperar la dimensión de lo histórico para lo historiográfico, «descendiendo» o «subiendo», como hemos visto, desde la «hermenéutica de la facticidad» de *Ser y Tiempo* hacia la concreción de la hermenéutica universal. Esta validación de lo histórico en lo historiográfico será también, inversamente, una revalidación de ciertas dimensiones ganadas en el campo de la historiografía, y que habían sido desechadas por la crítica y por el destino principal del pensamiento heideggeriano.[2]

Obedeciendo a este programa epistemológicamente cimentador de las ciencias del espíritu, y, sobre todo, a los postulados de *Ser y Tiempo* que sirven de punto de partida a su reflexión, hay, en el centro del pensamiento de Gadamer, un desplazamiento de índole ontológica. Este desplazamiento, en vista del fenómeno de la comprensión, se mueve desde la conciencia hacia el ser, y modela el camino en que esa conciencia, desposeída o no disponiendo de sí de modo inmedia-

to, se recupera y se conquista a sí misma. En el conocimiento histórico, la tarea de la conciencia no es simplemente conocer o enterarse de cosas pretéritas más o menos importantes para ella, sino ganar allí su propia identidad. La autoconquista de la conciencia es, por eso, a la vez, su compromiso en el ser: la conciencia, al emprender el camino de su recuperación, adviene al ser, se realiza, se concreta. El ser es, pues, la sustancia procesual o histórica de esta conciencia que busca la identidad consigo misma, excediéndose siempre a sí en sus estrictos límites, por su inserción interesada en la historia. Una conciencia semejante, destinada a la construcción de sus rasgos a través de la historia, es una conciencia que sabe su mediación histórica y que, además, recibe su ser de esta historia, como historia. Tal cosa es, sin duda en paráfrasis un poco extensa, lo que Gadamer ha querido entender bajo el título de la «conciencia histórico-efectual» (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein,* que también cabe entender como una «conciencia expuesta a los efectos de la historia»[3]. Pero debido a que esa conciencia, que construye sus rasgos en la historia, está destinada también a descifrarlos, a enfrentarse con su propia producción histórica, con el movimiento de su constitución en cuanto conciencia, es al mismo tiempo una conciencia hermenéutica.

La conciencia es, en cada caso, aun para la conciencia de pura progenie cartesiana, una conciencia del sentido. Pero sólo para la conciencia histórica, es decir, para una conciencia que no es inmediatamente transparente para sí misma, el sentido se vuelve una dimensión temática de su discurso. El sentido es, precisamente, el camino de constitución de la conciencia que es histórica, y, de este modo, la desidentidad inicial de la conciencia ante sí misma y consigo misma que la hace emprender este camino de reconquista. El sentido es el testimonio del compromiso histórico de la conciencia, que ella debe recoger y asumir en vista de su reintegración.

Por eso, la conciencia histórica de que habla Gadamer —y en cuya matriz se empieza a agitar el problema epistemológico de las ciencias del espíritu— es del todo homologable a la conciencia moderna, adiestrada por Descartes y llevada a su última exaltación por Hegel. El advenimiento de la historia a la luz de la conciencia es, por su parte, una disminución de la luminosidad imperante. La conciencia sufre cierto ensombrecimiento, pues ella sabe ya su relatividad, es decir, su condicionamiento histórico; sabe que ella misma acaece históricamente, y que, de alguna manera, ha sido producida en el proceso de una historia, triunfal o mediocre. No es la presencia plena y absoluta ante sí, por sí y para sí, que dispone íntegramente del sentido, sino que está mediada: temporalmente, históricamente mediatizada. El sentido le es dado en una mediación y la mediación no lo agota, no lo consuma ni consume. Esta mediación moviliza lo que se podría denominar el *residuo* como tal del sentido, su residualidad ineludible, es decir, la opacidad última del sentido para la conciencia, que se manifiesta, por ejemplo, como la inminencia de la plenitud del sentido, y de un sentido pleno que no acaba de perfeccionarse. Es esto, precisamente, como ya se anotó, lo que hace de la conciencia una conciencia hermenéutica, esto es, una conciencia que se esfuerza por recuperar el sentido, cuyos rastros expone la mediación, pero que a la vez parece poder perderse en ese curso. La conciencia es suscitada, requerida e inquietada persistentemente por la mediación residual del sentido. Este no es aprehensible en una intuición: léase ahí el recurso a la reflexión y a la reflexividad (distinguidas de la intuición por Kant y por Hegel, opuestamente a Descartes). La conciencia y el sentido son esencialmente históricos; en ningún momento se identifican, simplemente. Y esto no es una carencia, un mero defecto, al que habría que resignarse por ser inevitable. Es cierto que la supresión de la historicidad, o su olvido, si queremos darle ese nombre, equi-

vale al imperio irrebatible del *cogito* pleno. Pero la plenitud de ese *cogito* —y su resistencia sospechosa a toda objeción— es, en verdad, el sueño de la inmediatez, la intuición ilusoria que da a la conciencia, sin transiciones de ninguna especie, su identidad y la propiedad del sentido. Para esa conciencia, el sentido no es más que una palabra inútil, redundancia. Una de las enseñanzas fundamentales de Hegel reside, justamente, en este rechazo de la vaciedad y soledad de un *cogito* que se desea íntegro, y en la exigencia de que el *cogito* se historice y pueda leerse y descifrarse en la aventura de su sentido. Del «yo pienso» al «yo soy» hay un camino histórico cuyo recorrido es hermenéutico, como exilio y recogimiento del sentido disperso en otras tantas densidades significativas. La historicidad de la conciencia del sentido es, al mismo tiempo, la posibilidad y realidad de su concreción.

Sin embargo, a Gadamer le interesa dar validez por sí misma a esa historicidad de la conciencia. Por eso se niega a reducirla al dominio perfecto de la conciencia, idéntica consigo misma a través de la historia y a pesar de ella. En efecto, en el seno de una filosofía de la subjetividad radical, infinita, la conciencia reflexiva, por una parte, y la mediación temporal, histórica, de esta conciencia, por otra, pueden conciliarse en la suprema manifestación del espíritu absoluto, como lo mostró Hegel. Allí la identidad de conciencia y de sentido se perfecciona. Pero ello ocurre sólo porque la conciencia puesta en juego por Hegel es infinita, es ya y siempre espíritu. (Esquemáticamente: para Hegel el ente es finito, es decir, es *tal* ente, *porque no* es los otros, y, de este modo, es la negación de los otros, y negación de sí misma, puesto que requiere su no-ser-otro ente determinado y la otredad completa para conformar su ser. El ente finito sólo existe en cuanto alteridad de sí mismo: necesaria relación ontológica con su otro, necesario devenir-otro de sí mismo. La finitud pertenece, pues, propiamente, a la dimensión de infinitud de esta relación). La

alteridad de la conciencia —la instancia de su finitud— es sólo un momento en el proceso de la reconquista de la conciencia, de su liberación de todo constreñimiento en lo particular y espúreo, para el depurado elemento de la universalidad en que vive la conciencia realizada como espíritu actuante. La alteridad de la conciencia es, en Hegel, la demostración de su infinitud.

La conciencia gadameriana tiene, en cambio, una filiación que la remite a Kant y a Heidegger, es decir, siempre, a una ontología de la finitud. La historicidad de la conciencia no es ya, como en Hegel, la prueba de su infinitud y el camino de la consumación del sistema, sino, al contrario, el condicionamiento y límite inquebrantable de toda conciencia, y la imposibilidad del sistema. La historicidad es el dato que no se puede rebatir y, para la conciencia, su finitud, y su distancia respecto del sentido.

Por esto, la mediación no es, en Gadamer, un logro de la conciencia misma, de su actividad autónoma, sino que sólo es algo de lo cual la conciencia «toma conciencia», y nunca cabalmente. Ahí reside, al parecer, el poder y la impotencia de la conciencia hermenéutica gadameriana, y también se deposita en esto lo que podría ser nombrado como su «pasividad» esencial. En verdad, ella no es activa, o tiene al menos una forma de actividad peculiarísima.[4] La autosuficiente actividad de la conciencia moderna es resignada, entregada a algo que la opera, que efectúa en ella sus efectos, que la condiciona como lo que es: es remitida a la historia y a su eficacia. Por esta vía le está *dado* el sentido, como algo en cierto modo ya producido; pero, ciertamente, no le está dado de una manera total. (Y esto quiere decir, a la vez, que el sentido no ha sido producido aún enteramente, que está en vías de producirse: historicidad del sentido). Esa parece ser una de las razones últimas para la distinción que hace Gadamer entre *Tradition* y

Überlieferung (entre «tradición» y «transmisión», si hay que ser estricto). La primera puede ser entendida, tal vez, como la *reserva del sentido* en general, en cuanto funda la validez de toda tradición, y la segunda, como la transmisión, la mediación de ese sentido en reserva, que así se ofrece a la comprensión y la suscita. El vínculo de ambas es esencial: no podrá decirse que la tradición permanezca «fuera» de la entrega o mediación del sentido: es esta misma transmisión (tradición: *trans-dare*), como la donación residual del sentido. La transmisión no logra resolverlo y terminarlo, sino que, más bien, queda siempre delimitado por él; o bien son las mismas condiciones de la transmisión y de su recepción por la conciencia atenida a ella las que impiden que la comprensión se apropie exhaustivamente del sentido. (Lo que, en orientación crítica, habría que entender como el sentido históricamente reprimido, o como la represión del sentido por la conciencia interesada). Lo propio —tanto la propiedad y apropiación, como rasgos esenciales del sí-mismo—, lo propio de la conciencia es asumido por ésta en una distancia respecto de sí, pero que no es una distancia meramente defectiva, sino densa y compromitente, en la medida en que eso propio es experimentado en una dimensión que, aun siendo ajena, otra, sigue siendo una dimensión de sentido.

Esta distancia es la que procura rotular Gadamer con el nombre de «distancia temporal», que despliega el dominio intermedio donde juegan recíprocamente el sentido y la comprensión del sentido, agilizados ambos por el «encuentro» con la tradición, el encuentro de un presente que todavía no se ha asumido enteramente en su posible producción del sentido y la tradición que retiene y suelta de continuo el sentido histórico virtual.

De esta mirada en el problema hermenéutico se desprende la valoración que otorga Gadamer al presente como

punto de partida del esfuerzo hermenéutico. El presente es valorado aquí en cuanto conlleva una red de supuestos —pre-juicios, pre-opiniones, etcétera— que guía, aun sin que se lo sepa, el programa de la comprensión; es decir, en la medida en que este presente también ha sido fraguado históricamente. La crítica de Gadamer al romanticismo y a toda hermenéutica filológica denuncia que allí se consuma una reducción de todo pasado al presente, al presente absoluto del intérprete, que ha olvidado y ocultado, entre tanto, su esencial historicidad. Justamente por eso afirma Gadamer que esta hermenéutica es filológica: se ha formado bajo el modelo de la filología, y concibe al mundo histórico, no desde su propia condición, sino como un texto que debe ser descifrado. (Este tácito concepto de la hermenéutica y de la historia determina también, según Gadamer, el intento de una fundamentación de las ciencias del espíritu por Dilthey). Se decide así la perfecta contemporaneidad del intérprete y del texto: éste, el texto transmitido, es el objeto plenamente presente, portador, a su vez, de un sentido pleno, que puede ser así captado, luego de haber eludido y disculpado determinados obstáculos. El más notable de ellos es el carácter circular de la comprensión —el círculo hermenéutico—, aceptado y explorado por el romanticismo (específicamente, por Friedrich Schleiermacher) como una defectividad que, al fin, puede ser superada en una ecuación casi mística con el individuo creador o con la época. Pero esta postulada defectividad prueba, en buenas cuentas, que el pensamiento romántico no estaba maduro aún para penetrar decididamente en el problema de la comprensión. De ahí que se insista en el círculo como un factor real y positivo del fenómeno; es lo que Gadamer, en la secuela de Heidegger, hace. El círculo hermenéutico se inscribe y describe en el espacio de la distancia temporal. Impide —constitutivamente— que el sentido se remita de manera exclusiva al texto y quede, por así decir, cautivo en él, y lo entrega al trabajo de la historia y de la conciencia. El sentido de un texto o de una obra de arte,

por ejemplo, no le pertenece exclusivamente a ésta o aquella creación, ni tampoco a la conciencia que la comprende o que intenta comprenderla; «copertenece» a ambas, por así decir; o, mejor, el sentido *es* la copertenencia de la «obra» y la conciencia hermenéutica en el seno de la tradición.

Ese dominio es el «Entre» de que habla Gadamer, y en el cual ha de hallar la hermenéutica (y la conciencia hermenéutica) su lugar verdadero. El «Entre» aparece, entonces, como la interminable movilización del sentido, que trae y lleva al comprender finito, y, con él, a la comprensión elaborada en el interpretar. (Tal es la dimensión a la que destina Gadamer a una hermenéutica lúcida, consciente de su historicidad). El sentido no acaba nunca, se reorganiza una y otra vez, se vuelve a tejer de distinto modo, en virtud de la movilidad de la distancia temporal, que la conciencia asume, aunque no para reducirla, sino sólo como la demora irremisible de su plenitud. El trabajo del sentido no es llevado a cabo por la conciencia propiamente tal. O mejor dicho, lo lleva a cabo en la medida en que se abandona al trabajo de la historia, del tiempo mediatizante, que opera y efectúa a esta misma conciencia como conciencia del sentido. Así el desplazamiento ontológico que mencioné al principio indica que ésta, la conciencia, está enfrentada a la producción histórica de un sentido, que ella no posee del todo previamente, y en la cual debe tomar parte, buscándose a sí misma en la alteridad por donde el sentido se dispersa y, quizá, hasta se distorsiona: es una conciencia expuesta al efecto —a la eficacia— de la historia, un *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. El sentido es el *medium* de este desplazamiento.

Santiago, primavera de 1975.

Notas

1. Bajo el subtítulo «(Apuntes de traducción y dos textos)», este artículo servía de introducción a la versión de dos capítulos de la obra fundamental de Gadamer, *Verdad y Método*: «El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios» y «El significado de la distancia temporal».

2. Esta circunstancia suscita una dificultad en la traducción de ambos términos alemanes. Se nos permitirá, por eso, la arbitrariedad de verterlos sin una norma demasiado rígida, adecuándolos, en español, al momento eventual del texto. Y de no señalar, por comodidad de lectura, los lugares en que se perpetra esta arbitrariedad.

3. Esa es la traducción o comentario de la expresión alemana más sintética que propone Ricoeur. También se inclina por «conciencia de la eficiencia histórica» (v. P. Ricoeur, «Hermenéutica y crítica de las ideologías», en *Teoría*, Nº 2, 1974, pp. 9, 11 y 16). Aquí no quisimos decidir nuestra versión por alguna de las alternativas: por eso hemos optado por la fórmula neutral apuntada. Cabe llamar la atención, a propósito de esto, sobre el hecho de que la conciencia sólo es una conciencia expuesta a los efectos de la historia en la medida en que toma conciencia de la efectividad de la historia, y que esto lo hace sólo porque ella misma está históricamente efectuada.

4. Es la actividad de la *comprensión*, de la *interpretación*, que se tiene que reconocer condicionada por los procesos históricos que subyacen a la generación y circulación de los sentidos: una actividad, por lo tanto, esencialmente *afectada*, que por eso mismo no puede postular la posesión plena del sentido en un presente dado.

SENTIDO, VERDAD, HERMENÉUTICA[1]

I

En la edición anterior de nuestra revista apareció un artículo del profesor Alfonso Gómez-Lobo («Nota crítica sobre la hermenéutica»), en que se hace inmediata referencia a la introducción que escribí para dos textos de Hans-Georg Gadamer, en el Nº 7 de la revista *Teoría*.[2] Esa referencia, es cierto, no estaba destinada a discutir los planteamientos de mi introducción, sino a señalarla como instancia de una orientación que el autor ve generalizarse a través de ciertas publicaciones de la misma revista, y a las que alude igualmente con alguna inquietud. Dentro de este marco más amplio, la mención cuestiona mi manera de enfocar el tema, protesta por su oscuridad, metaforismo y confusión y, sobre todo (de donde se deriva la queja), ataca en su raíz la atención que puede merecer el pensamiento hermenéutico. El propósito del profesor Gómez-Lobo es sacudirnos de una dependencia inconveniente respecto de las nociones básicas de ese pensamiento.

El interés que me guía a elaborar una respuesta tiene una doble razón. Creo que en ese artículo se interpreta mal la voluntad que implicaba mi escrito —por una falta de claridad en el planteamiento de mi actitud frente al tema— y, además, me parece que, llevado por un imperativo crítico enteramente aceptable en su forma, pero tal vez excesivo, descuida el articulista una serie importante de cuestiones que atañen al corazón mismo de las ciencias, cuyo fundamento epistemológico quiere ser la hermenéutica.

El profesor Gómez-Lobo propone en verdad dos tesis centrales, una asentada sobre la otra. En primer lugar, desecha precisamente esa pretensión de la hermenéutica, su carácter supuesto de metodología universal de las ciencias humanas.[3] Luego, y como base probatoria de este rechazo, asegura que el problema del sentido, que forma el núcleo de las preocupaciones hermenéuticas, no podría bastar en manera alguna para definir el *status* científico de tales disciplinas: lo contrapone al problema de la verdad, que según él conserva el privilegio exclusivo de criterio de cientificidad para todo saber humano. «Quiero argumentar —nos dice en resumen— en favor de la tesis de que a la base de la hermenéutica hay un defecto que la invalida en sus pretensiones universales y, que, este defecto proviene de una insuficiencia en el análisis lingüístico sobre el cual descansa».[4] Esta argumentación sigue, como he sugerido, el camino de una distinción a fuego entre el sentido y la verdad. La diferencia es decisiva, entonces, por el tipo de pregunta que está en juego: la fundamentación de las ciencias humanas. Es la cuestión de la verdad, afirma el profesor Gómez-Lobo, lo único que puede determinar la calidad científica de una disciplina: la del sentido, recogida en el «momento hermenéutico», tiene un interés y una relevancia grandes, pero no es suficiente para suministrarle un seguro suelo de cientificidad, «La verdad debe ser también aquí la cuestión central».[5] Hemos de aceptar, entre tanto, todas esas condiciones que tienden a desplazar a la empresa hermenéutica del sitio de gravitación en que ella misma se ha colocado.

La distinción de verdad y sentido es ciertamente radical; afecta al análisis lingüístico que sería el punto de partida no tematizado de la concepción hermenéutica. Pero es limitada: no vale para todas las creaturas del lenguaje, sino sólo para las proposiciones declarativas sintéticas.[6] En efecto, después de citar y rechazar cierto pasaje de mi introducción, donde

aparentemente se formularía una suerte de definición del sentido —rechazarlo porque apela a nociones «demasiado oscuras y metafóricas», sobre las cuales es difícil un consenso[7]—, el profesor Gómez-Lobo se dirige a la «instancia lo más simple posible de dicha noción», para encontrar ahí una comprobación segura y obvia. Entonces apoya su examen en esas proposiciones —las apofánticas—, donde la distinción alcanza el grado de evidencia y universalidad necesario para el debate que él inicia, y refuerza además este grado entremezclando la terminología aristotélica relativa a la *apóphansis* con el léxico kantiano de la síntesis.

La distinción nace, pues, esencialmente de la consideración de dichas proposiciones. ¿Por qué esa distinción podría tener un carácter tan decisivo, habiendo surgido sólo de un sector del lenguaje y no del estudio de su conjunto? ¿Qué clase de eminencia tienen esos juicios para hacer de la distinción algo universal y definitivo? Tal vez sea aconsejable recordar aquí a Aristóteles, evocado ya por el autor, y cuyas investigaciones clásicas fundan a un tiempo la teoría tradicional del lenguaje y la lógica. El texto en que se reúnen manifiestamente ambas temáticas —el segundo del *Organon*, llamado *De la interpretación*— pasa, después de plantear el problema más general de la significación y la semántica de palabras y oraciones, al análisis de los juicios apofánticos. Estos reciben su eminencia del hecho de cumplir la tendencia más esencial del lenguaje, que consiste en abrirse a la realidad. al «ser». Ciertamente, Aristóteles ha exigido que toda indagación sobre la naturaleza del lenguaje sea precedida por la tesis de la significación. Ha querido ver en esta propiedad, en el proceso significativo, la nota que define específicamente al lenguaje como instrumento de la comunicación, vehículo de la transmisión de experiencias, conocimientos y verdades, centro fundamental de la comprensión del hombre con sus semejantes y del entendimiento consigo mismo en el horizonte de la reali-

dad. Lo que determina la esencia del lenguaje no es que haya, por una parte, unos sonidos o garabatos —entes físicos, sensibles— y, por otra, unas cosas sustituidas por esos signos, acaso azarosamente, sino el dominio mediador que se abre entre las dos series, que las separa y las vincula, y que hace que esos sonidos y grafías se conviertan efectivamente en «símbolos». Lo importante es ese medio común de la relación que articula a las palabras y las cosas, el lenguaje y la realidad, y que Aristóteles nombra «significación». Y son exactamente las proposiciones declarativas las que se sitúan con plenos derechos en ese campo intermediario, poniendo a la luz esta estructura específica del lenguaje, al realizar su naturaleza a través de la cópula «es», que forma la matriz de tales oraciones. En ella y en la proposición que la lleva, tácita o expresamente, el lenguaje llena su función primordial, su ir más allá de sí mismo, abriéndose a las cosas, significándolas: exponiéndolas, pues, en el vidrio traslúcido del sentido. Pero por esto mismo esas operaciones privilegiadas traen consigo la posibilidad de ser medidas con las cosas y no sólo en vista de sus acepciones intralingüísticas, Produciéndose en ellas el definitivo vínculo del lenguaje con la realidad se podrá contrastar ahora lo que se dice con lo que es, y saber así si lo que se dice corresponde a las condiciones de la cosa, esto es, si se ha satisfecho ese requisito primario de apertura a la realidad; en otras palabras, si lo que se dice es verdadero o falso.

Todo esto puede ser perfectamente cierto. Y también nos avisa más sobre el suelo en que se apoya la primacía de las oraciones apofánticas y, con ello, la fuerte validez de la distinción debatida. Pero por lo mismo nos guardará de manipular ésta con demasiados rigores, pues, como se ve, no es la verdad una dimensión enteramente nueva del discurso, un grado superior al grado del sentido en que se le agregue algo a éste; es más bien el cumplimiento del destino interno de la significación: en la verdad, según Aristóteles, la significación se reali-

za. Por eso, en un orden profundo, la verdad no es distinta del sentido, sino el sentido mismo como perfección de su esencia, Pero debido a que este destino interno no se satisface en todas las prácticas humanas del discurso, puede hacerse —aunque sólo derivadamente— una separación entre sentido y verdad: por haber sentidos que no pueden ser equiparados a la realidad, que se producen y agotan en las remisiones inmanentes del lenguaje. Así es como el examen más general de la significación —que fija sus características básicas y sus principales nociones: voz, símbolo, afección del alma, cosa, convención— se ve forzado a ocupar apenas tres capítulos y medio de ese pequeño tratado aristotélico, y hace muy pronto lugar al estudio de la lógica de la proposición. Queda, de este modo, la impresión de que la semántica ha sido sólo un prefacio y una propedéutica, y que el sentido es nada más que la antesala de la verdad.

La situación que parece insinuar el esquema de la obra de Aristóteles —y quizá bajo la fascinación oclusiva de esta apariencia— ha permanecido sin graves variaciones de fondo en toda la historia de la filosofía y, sobre todo, del pensamiento que consagra la mayor parte de sus afanes a la resolución de las preguntas lógicas. Al fin del siglo pasado todavía Frege establece, dentro de esta misma vía, una famosa diferencia entre sentido y denotación.[8] Mientras la denotación, la *Bedeutung*, es el vínculo designativo que la palabra tiene con la cosa nombrada, es decir, el hecho de que haya efectivamente una cosa o más bien un objeto —real o ideal— que responda al nombre evocado, el sentido no es sino la expresión lingüística de un pensamiento, con la posibilidad de una referencia objetiva y la determinación del modo en que se pueda establecer ésta. Consecuentemente, entiende Frege que la denotación tiene que ver inmediatamente con la verdad —la correspondencia entre la expresión lingüística y un cierto objeto o nexo de objetos exterior—, y por ahí también arma su

doctrina de que las palabras o secuencias de palabras que no son nombres propios, sino significaciones de conceptos universales, tienen como denotación, por supuesto, no ya un objeto, sino su propio valor de verdad, El sentido, como pensamiento expresado, es puramente, pues, la posibilidad de que tenga valor de verdad —correspondencia o no-correspondencia— el mismo pensamiento; por eso será indiferente a la verdad o falsedad de la expresión y no podrá bastar para fijar su valor de verdad ni así determinar la situación de las oraciones asertivas sintéticas. «¿Por qué no nos basta con el pensamiento? Porque nos importa su valor de verdad. Es en consecuencia el esfuerzo por alcanzar la verdad (y esto compete a las observaciones científicas) lo que siempre nos impulsa a avanzar del sentido a la denotacíón.» No me interesa discutir aquí los detalles de esta teoría ni discurrir sobre los cambios que en el ínterin se hayan producido en lo que va de Aristóteles a Frege, sino sólo mostrar cómo la noción del sentido como antesala de la verdad y, por tanto, como no atinente al trabajo científico se mantiene aquí del mismo modo como parecía sugerir el tratado aristotélico.

Pero hace dos párrafos afirmé que la distinción, si bien es operante en Aristóteles y tiene tales retoños en la sucesión del pensamiento occidental, no puede ser extremada ni puede ocultarnos una segunda problematicidad del sentido, que excede y envuelve a la primera, sólo dentro de cuyos límites es completamente aplicable esa diferencia. El proceso de la significación atraviesa todo discurso humano posible. La verdad alumbra sobre el fondo común de la significación y es como el destello que nos enseña su esencia. Pero la verdad no es para Aristóteles pura cosa lógica. Al contrario, su meditación sigue averiguando más allá de la lógica estricta, en vista de sus fundamentos, el estado general de estos asuntos. Baste recordar que el imperativo lógico que pende sobre el lenguaje y su práctica, el de la univocidad de las significaciones, sólo viene

a hacerse inteligible una vez que se ha observado con detención esa otra parte de la filosofía que Aristóteles dejó sin nombre: la ontología.[9] Y aquí nos hallamos con que la cuestión instauradora de esta «ciencia de ciencias», más buscada que encontrada, es la de los sentidos del ser. Precisamente esta palabra, cuya función decisiva ya pude sugerir, es el suelo de constitución de toda la problemática lógica y semántica. Es en su horizonte que se hace factible el lenguaje humano y que puede abrirse el hombre, cognoscitiva y comprensivamente, a las cosas. La lógica estricta se ve superada, pues, de esta manera, por una reflexión todavía más radical que debe dar razón de las exigencias que de aquélla se derivan, recayendo sobre el discurso del hombre. Lógica y verdad lógica quedan sometidas a su vez —así como a ellas se subordinaba la semántica general de las palabras— a las posibilidades discursivas que se originan en este término de cruce (y cuyo cristal son las categorías; sometidas, pues, a la semántica del ser, donde sentido y verdad ya no se ven distanciados por una separación externa, sino anudados en uno mismo. La verdad del ser es su expresión múltiple en sentidos posibilitantes, Ya la norma lógica de la univocidad no puede reinar sobre su propio fundamento y la palabra ser se le sustrae y se dispersa en una equivocidad ni arbitraria ni reducible, pero objetivamente unificada. Y es tarea de la ontología —ahora como metasemántica y metalógica— el discernimiento de estos sentidos plurales para la aseguración de la validez de los discursos.

Por cierto: heme aquí elevado otra vez desde los análisis lógicos y lingüísticos controlables a una esfera donde se pierde la digitación usual de los conceptos. Parece que no quisiera atenerme a eso que el profesor Gómez-Lobo ha llamado «instancias simples», claras y distintas, y que siguiera pendiente de las otras, complejas y misteriosas, puramente lingüísticas; instancias sin denotación ni referencia fuera de sí mismas. He retornado quizá, con una porfía punible, a lo que

los positivistas lógicos —y no sólo ellos— estigmatizaron con el nombre de «metafísica»: pura torturación cerebral con enigmas verbales. Y ya en este nivel, pocas posibilidades hay de volver a depositar algunos frutos en el campo de las preocupaciones científicas. ¿Por qué he procedido así? Tal vez sea preciso, con el fin de mantener esa digitación de que hablaba y facilitarnos el desplazamiento en este tema específico, conservar igualmente la distinción lógica entre sentido y verdad. Por lo menos polémicamente. Pero lo que traté de mostrar en los desarrollos recientes ha sido sólo el suelo sobre el que puede surgir la distinción, suelo, pues, previo a ella, que no la conoce o que la organiza muy diversamente, que en todo caso no la admite en el modo en que la provoca el profesor Gómez-Lobo. Pues creo que si ha de ser atacado mi enfoque del problema por estéril, tampoco ése que él nos ofrece puede llevar lo suficientemente lejos.

Así pasa que, sin perjuicio de situarse en el nivel de las «instancias simples», el análisis que hace sólo puede entregarnos esta definición del sentido, que quiere ser más asequible de lo que presumiblemente era la mía en mis hojas de introducción: «El sentido de esta oración [la de su ejemplo de juicio declarativo sintético, «en el año 430 a. C. Los espartanos invadieron el Ática bajo el mando de Arquidamo»] es lo que entendemos cuando la comprendemos.»[10]

¿Con qué definición nos encontramos aquí? ¿Es verdaderamente clara, unívoca, perfecta; es informativa y simple? Comprender una oración es entender su sentido. El sentido es lo que se entiende cuando se comprende la oración. ¿Qué es el sentido? Algo hay en este paso definitorio que nos embrolla las cosas. Yo, por lo menos, no puedo desentrañarla a partir de su forma inmediata. Y me recuerda un poco aquellas tentativas que Pascal declaró inútiles o viciosas —enemigas del método de la geometría— en un fragmento bastante co-

nocido.[11] Aquí dice Pascal que, enfrentados a términos primitivos, obvios y claros por la luz natural, cualquier intento nuestro por esclarecerlos y hacerlos objeto de discurso científico no hará más que repetir lo contenido en el término o bien oscurecer la noción infusa nítidamente poseída y utilizada, aunque inexpresable en palabras. Más aun, quien lo haga se habrá salido del dominio seguro —y seguro por finito— de la ciencia. ¿Será el «sentido» uno de esos términos primitivos? Al menos esa impresión hace el ensayo definitorio del profesor Gómez-Lobo. Pues la definición es tautológica o bien oscura, Es tautológica, si el sentido es definido en círculo por el comprender y el entender. ¿No están la comprensión y el entendimiento incluidos analíticamente en el concepto del sentido y viceversa? El sentido es *lo que* se entiende al comprender una proposición, Pero, ¿qué es «eso que» es entendido al comprender? La definición no lo dice; podrá despertar acaso algún presentimiento, pero no lo dice. ¿Qué sentido tiene, pues, esa definición del sentido? Giramos, sin duda, en círculos; el enunciado nada nos aporta, ni una pizca de esclarecimiento. Y quizá sea todavía más grave el caso: pues la definición bien puede ser oscura, si «entender» y «comprender» llevan aquí cierto matiz que diferencia sus acepciones. De otro modo, se corre el riesgo de que el sentido, como lo que se entiende, se identifique con la oración que se comprende. ¿Es esto lo que nos quiere decir el profesor Gómez-Lobo, que el sentido de una oración es la oración misma? ¿Cómo interpreta él, entonces, el concepto de oración?[12] ¿No habrá que separar, aunque sea por el espesor de un cabello, la oración del sentido? Volveríamos así al misterio de los matices. En tal evento y también en el otro el sentido se movilizará subrepticiamente de lado a lado en la definición, sin agotarse en ninguna parte, sin precipitar un contenido asible en ningún momento.

De cualquier manera, lo que nos muestra sin ocasión

de alegato la definición adelantada es que el debate del sentido no puede ser llevado a cabo con herramientas como las que el profesor Gómez-Lobo pone en juego en su artículo. Si la hermenéutica parte de un defecto de raíz en su análisis lingüístico, la tentativa del autor incurre en un vicio lógico, aunque sólo sea por motivos de estrategia no declarada.

Porque además de lo dicho habría que preguntar si es de veras válido, para una discusión fiel del estatuto dilemático del sentido, concentrar a éste en el átomo proposicional y esperar de su estudio toda la ilustración que la cosa demanda. ¿No es el sentido, al contrario, un efecto de trama de relaciones discursivas, un efecto de texto y contexto? No es que desee problematizar por amor a las dificultades. Pero el profesor Gómez-Lobo se ha ingeniado una situación quizás exageradamente sencilla y pura, y nos ha hecho un experimento de laboratorio en el vacío. Será, además, que esa situación no nos lleva a ninguna iluminación acerca del sentido; en cambio, se deja enredar por el sentido mismo, y más, a través de este enredo, traiciona unos supuestos que no podrían nunca ser obvios y que él mismo sacrifica después. Los razonamientos que siguen a la definición mencionada[13] nos dejan entrever que la noción de sentido se arma, al menos provisionalmente, desde la noción elemental de significación de las palabras. Es, así, desde todo punto de vista relevante para la comprensión del sentido que se aprese bien el significado específico de los vocablos empleados en el juicio; por ejemplo, en nuestro caso, el significado del verbo «invadir». «Puesto que la disputa es, en este caso, una disputa sobre el sentido de una palabra en una lengua dada, se sigue que el establecer si una determinada interpretación es correcta o incorrecta es una tarea hermenéutica. Mientras más estudiamos el texto y el contexto, más argumentos encontraremos para defender una u otra posición. El conflicto de las interpretaciones es, en efecto, una discusión sobre interpretaciones co-

rrectas e incorrectas de determinados textos y, por lo tanto, puede y debe ser dirimida a partir de los textos mismos.»[14] No sé si me engaño, pero parece que por fin el sentido tendría que ser visto como una *summa significationes*, como el agregado de múltiples significaciones singulares de términos, formando una significación molecular más grande, la de la oración. Habría sólo una diferencia de tamaño semántico ente el sentido de la proposición y los significados individuales de las palabras. Pero es que, además de la diversidad de tamaño, otra cosa se inmiscuye entremedio, haciendo que el paso del nivel menor al mayor sea también un pasaje entre esferas heterogéneas; porque por lo menos es preciso acudir a las reglas gramaticales y sintácticas para moverse de una a otra. Y estas reglas no pertenecen por separado al nivel inicial, sino que se tejen más adelante. El mismo profesor Gómez-Lobo nos recuerda esta intervención bajo la divisa de texto y contexto.[15]

Pero aun haciendo la salvedad (no dudo que el autor la hace) de que significaciones sólo las hay por el empleo discursivo inmerso de antemano en el universo semántico, no podemos estar seguros de haber eliminado la dificultad de concebir el sentido común según el modelo estrecho de la significación aislada. Un paso más allá nos permite dar, por último, otra cita del artículo con que polemizo, para porfiar en la distinción de sentido y significación, que nos podría estar pareciendo, entre tanto y *en cierto sentido*, más decisiva que la distinción de verdad y sentido. Justo cuando el profesor Gómez-Lobo está probando que el sentido es antesala de la verdad —«la verificación... sólo puede realizarse después que se ha realizado la comprensión»— explica que: «si bien comprender una oración implica saber qué condiciones la harían verdadera esto no significa que sepamos si esas condiciones efectivamente se cumplen o se cumplieron.»[16] Esta explicación nos hace entender también un poco más la definición

que había dado el autor. Ahora podemos saber qué es «comprender una oración», y consecuentemente podemos determinar qué es lo que se entiende —qué es el sentido— cuando se comprende una oración. Esta inteligencia tiene por objeto, al parecer, las condiciones de verdad de la oración. ¿Qué son estas condiciones, cuáles son, en particular, para el juicio del ejemplo? El autor lo dice: «la condición necesaria y suficiente para que la oración del ejemplo sea verdadera es que los espartanos hayan efectivamente invadido el Ática bajo el mando de Arquidamo el año 430 a. C.»[17] Aquí vacilo otra vez en la interpretación de las intenciones del profesor Gómez-Lobo. Si formalizo esa condición que él enuncia, reemplazando lo que por demás es lícito— el adverbio «efectivamente» por la fórmula «es verdad que» tendré: «es verdad que los espartanos invadieron el Ática bajo el mando de Arquidamo el año 430 a. C.». Es la misma vieja frase, nominalizada. ¿Será éste el objeto de la comprensión como inteligencia de las condiciones de verdad del juicio? No podría creerlo, pues así se habrían quebrantado las barreras entre verdad y sentido, y la distinción sería de nuevo incontrolable. Afortunadamente, para remate se nos advierte: «pero esto aún no lo sabíamos en el momento de la comprensión e interpretación. La captación del sentido es, por ende, independiente de la verificación.»[18] Si el sentido es lo que se entiende cuando comprendemos una oración, y si comprenderla es conocer las condiciones de su verdad, no obstante ello, el sentido de la oración no es la misma oración nominalizada, es decir, la que establece la verdad o falsedad de la oración primitiva. Era lo esperado, también. ¿Qué supone, pues, el concepto de condición de verdad? Según parece notorio, el profesor Gómez-Lobo no se refiere con ello a lo que venimos de examinar y, no obstante, alguna relación tiene también con esto. Pero, pensemos por ahora en otra posibilidad: quizá se trate del conjunto de las condiciones que conspiran para hacer verdadero —o falso— al juicio, condiciones todas ellas de significación que ha rozado el arti-

culista cuando exponía las eventuales discusiones hermenéuticas que podría despertar el ejemplo escogido, condiciones que son, a su vez, juicios igualmente como: «Arquidamo mandaba las tropas espartanas el año 430 a. C.» y «en el año 430 a. C. los espartanos invadieron el Ática»—, pero que tienen con el primero unos engarces muy específicos, los de la implicación. Esas condiciones, recogidas en otras tantas proposiciones, implican a la oración del caso, y ésta es, por tanto, su conclusión. Como objeto del ejercicio comprensivo tendríamos, pues, a tales juicios, lógico-sintácticamente envueltos en la oración primitiva como fundamentos de su valor de verdad. ¿Qué es aquí el sentido? No podría ser cada una de las oraciones por separado; ellas tienen dimensiones semánticas propias, y si fueran una a una objeto de la comprensión, ésta se prolongaría, por lo menos virtualmente, al infinito. ¿Será, entonces, la ligadura interproposicional y que hace depender la conclusión —el significado suyo— de los significados de cada premisa en particular? El sentido saltaría a la vista, entonces, como una argamasa vinculadora, distinta de los significados comprometidos y que los atraviesa a todos, una dimensión de nexos —o quizás, aun, el efecto de unos nexos sintácticos y lógicos— en la que recién se exponen los significados y que espera la declaración solemne que instituye «es verdad que» o «es falso que».

Pero no se quedan en eso todos los problemas. Pues, lo insinuaba más arriba, el sentido es, ciertamente, la condición de la verdad (y asimismo de la falsedad). Pero ¿cómo lo es? Justamente por su independencia de principio respecto de la verdad y de la falsedad, es decir, justamente como condición no sólo de verdad, sino también de posibilidad de la proposición; pues es sólo por su pertenencia a un ensamble sintáctico, de implicaciones e inferencias, que es posible la proposición como tal, sólo por ella es, en rigor, legítimamente expresable y, así, susceptible de ser verdadera o falsa. Estamos, pues, en

un dominio harto más complejo de lo que quería el profesor Gómez-Lobo, y con sólo atenernos a su instancia simple y al análisis lógico y lingüístico que de ella hace; un dominio que, si bien puede ser antesala de la verdad (y, se me excusará la insistencia, lo es también de la falsedad), no es de ningún modo fácil de soslayar, y que nos abre un sinnúmero de conexiones implícitas. ¿Podrá salir de aquí la verdad tan incólume como parecía? Y hago notar que cuando se habla de condición de verdad de una oración y se quiere decir, sin embargo, condición de posibilidad de la misma, se ha practicado una reducción inexpresa de la falsedad a la verdad, desconociéndole cualquier autonomía de existencia, al interpretarla como no-verdad. Insisto: ¿podrá la operación verificadora ser tan despreocupada como promete el modelo historiográfico aducido por el profesor Gómez-Lobo, si nos elevamos todavía a instancias más complejas, como él mismo nos invita a hacer hacia el final del artículo? Dejo estas preguntas para retomarlas luego, no sin antes hurgarlas un poco más con ánimo de problema.

Decía que el análisis proposicional atómico no nos comunica nada sobre esta complicación de nexos que acarrea el sentido. Al contrario, recién la persecución de aquél nos informa sobre ésta. Pensemos así en las vinculaciones intrincadísimas que puede tener, por ejemplo —y creo que éste, sobre todo para la cuestión de las ciencias humanas y sociales, es un ejemplo paradigmático—, un discurso ideológico, si se quiere en su más amplia acepción. Aquí ya no es tema la pura denotación o el aserto historiográfico, o puede serlo sólo en la medida en que expresa una determinación de intereses subjetivos —individuales o de colectividad—, que hallan su manifestación en el discurso. En otras palabras, sólo en cuanto se los tome como proposiciones emitidas por un sujeto hablante, sujeto del discurso, que ante todo tiene interés en ser tomado como sujeto, como fuente de habla y de

sentidos o, por último, como juez supremo de los mismos. Las ideas de denotación o designación, así como nos vienen preparadas, ¿ofrecen acaso un instrumento inmediatamente adecuado para encarar el examen de tales discursos, que forman de seguro un núcleo de cualquier disciplina de ciencia social? Puede ocurrir aquí que haya designaciones enviadas al vacío con referentes fantasmales, huellas falsas y leyendas, para reivindicar, por otro lado y bajo disfraz, los intereses *reales* que están en juego. Ya no es éste el campo de la verdad, sino el de la mentira y del engaño. Además de la pregunta de «¿qué se dice?» se impone ahora esa otra de «¿quién dice?» Pero el plano en que se puso el profesor Gómez-Lobo no nos prepara para tales cuestiones ni nos deja reconocerle al sentido, en buenas cuentas, carácter problemático. Y no podemos darnos por satisfechos con un formalismo lógico que le borra el rostro al sentido: pues esa misma problematicidad se cuela ya en el nivel primero de las oraciones apofánticas, como lo hemos visto, y eso debiera ponernos rápidamente sobre aviso acerca de la magnitud del asunto con el que tenemos que hacer. Queda, en todo caso, esta constatación: el estrato en que se puede distinguir con tal radicalismo y tales intenciones entre sentido y verdad no permite realmente entender el estatuto del sentido.

Sin embargo, es ese estrato el único que le parece fértil al profesor Gómez-Lobo para la validación de las pretensiones científicas de una disciplina. En realidad, parte él de una concepción bien determinada de la ciencia, que —como investigación *objetiva*[19]— se construye desde la idea de la verdad como correspondencia: la correspondencia de lo que se dice en el discurso con lo que se presenta en la realidad. No importa cómo se conciba ésta, es suficiente sólo que se la admita como una exterioridad con respecto al discurso. Pero ¿con qué exterioridad nos encontramos en el campo de las ciencias humanas y sociales? ¿Será posible en ella la *simple*

objetividad, la que se desprende de las consideraciones del articulista? Está claro que los fenómenos objetivos en tales ciencias —»fenómenos» los llama el profesor Gómez-Lobo, al final de su artículo— no se presentan así sin más, en la pureza de su aparición, sino que nos vienen mediados discursivamente.[20] Su propia exterioridad está inscrita en los discursos sociales. ¿No tendrá esto sus efectos en la misma formación del *discurso* científico? Y digo «efectos» pensando en que es precisamente una función esencial del discurso —y esencial para las ciencias histórico-sociales—, la que descuida quien se acoge al plano de donde nace aquella distinción entre sentido y verdad: la función de la eficacia. Pues si estos discursos sociales llevan la intención de una referencia objetiva, antes de eso están determinados por otra intención que, *a través del discurso* mismo y de sus nexos de sentido, busca fijar la perspectiva y las condiciones según las cuales ha de establecerse esa posible referencia, la cual, entonces, se subordina a esta segunda intención.

Consecuentemente, parece ser éste el nivel en que hemos de colocarnos para siquiera iniciar el debate. Y si queremos hacer algunas apelaciones, tal vez habrá que recordar también esa otra dimensión discursiva que tanto Aristóteles como Pascal conocieron y restituyeron cada uno por su cuenta. Para el primero no había en el orden del conocimiento un solo discurso legítimo posible, el que se somete a las reglas de la lógica deductiva; había también ese otro razonamiento, el dialéctico, que, juzgando por probabilidades, tiene más que ver con la retórica —y, por tanto, con el discurso eficaz— que la ciencia apodíctica. Y Pascal insinuaba también esta segunda posibilidad, no sólo por el estilo de su ensayo —que cité—, paradójico y dirigido a la demostración retórica, no deductiva, de la primacía de la ciencia, sino por su preocupación en universalizar esta ciencia, hacerla fértil para todos los campos del interés humano apremiante, a través del arte de la persuasión,

ése que, formado en el espíritu de fineza, es complemento indispensable del espíritu geométrico. Y esto se dirá sólo para que se vea la relevancia, en el debate suscitado por esas disciplinas sociales y humanas, de cierta discusión filosófica que permita entender con qué tipo de ciencias tenemos que hacer aquí. Pues creo, igualmente, que bajo esa enseña de universalidad verosímil y fundamentalmente polémica podrían ser mejor captadas —con todos los defectos que debo reconocerles— las veleidades de mi introducción a los parágrafos de Gadamer: como un ensayo retórico de conexiones conceptuales y temáticas, un intento de penetración en la eficacia del sentido.

II

Pero la voluntad que me guió a producir una respuesta no tenía por meta única ésta de indicar alguna insuficiencia en la exposición del profesor Gómez-Lobo. Quizá insistí demasiado en subrayar lo que me separa de él, cuando tengo que afirmar también la cosa de base en la que estamos completamente de acuerdo. Critica él a la hermenéutica, y creo que su propósito es enteramente válido —por eso lo acompaño—, aunque no toma el punto de mira que considero más justo para llevar a cabo esa crítica. No me parece que las desviaciones a que nos enfrenta y tienta la hermenéutica —ya en el terreno de una fundamentación de las ciencias humanas— puedan ser exorcizadas con sólo una refutación lógica. La hermenéutica también se agita en ese otro espacio, filosófico y retórico, en él se depositan sus supuestos, y es ahí donde debe ser arrostrada y combatida, si lo que se busca es la oposición a su pretendida prevalencia. Antes que nada hay que interrogar a la misma hermenéutica por su sentido —entramado de tesis que constituye su discurso fundamental— como manera de solicitar la emergencia de esos supuestos, para que exhiba la urdimbre conceptual en que captura y resuelve las preguntas que la mueven y donde viene a asegurar sus aspiraciones. ¿Cuál

es el sentido (y, así también, el destino, este anagrama del sentido) de la hermenéutica? Y aquí voy a pedir nuevamente la ayuda del profesor Gómez-Lobo.

En su artículo, hablando al principio de las exégesis bíblica y jurídica, alude a una práctica de la interpretación que se ha generalizado en Alemania desde Schleiermacher. Esta práctica, por supuesto, no sólo se circunscribe a Alemania y forma tal vez el corazón muchas veces no confesado del «esfuerzo hermenéutico». Consiste en trasladar «los hábitos de interpretación bíblica a la interpretación de textos filosóficos.»[21] El resultado de esta práctica —comienzo de universalización de la hermenéutica— es que, «al quedar eliminada la pregunta por la verdad, el intérprete de los clásicos de la filosofía queda ante una galería de opiniones, tal vez cuidadosamente analizadas y entrelazadas históricamente, pero, en definitiva, yuxtapuestas, como cuadros en un museo. El estudio de los clásicos se transforma entonces en un velo tras el cual se esconde una actitud, en definitiva, escéptica.»[22]

El profesor Gómez-Lobo apunta al problema central. (Pues, por lo demás, no veo los motivos para extender esa observación a trabajos de exégesis que tengan otros objetos que los grandes textos de la filosofía.) Efectivamente, la importancia que tiene y puede tener la hermenéutica para el pensamiento teórico —y para sus ambiciones de basar la investigación científica— hunde sus raíces sobre todas las cosas en la herencia cristiano-medieval. Ya en el antiguo cristianismo, hacia los siglos II y III, pero después también, se produce la fusión de las escuelas exegéticas adversarias de Alejandría helenística y de Pérgamo y Antioquía, defensora la una de la tendencia gramático-histórica que daba fruto en la interpretación de los clásicos griegos, y abogada la otra de las tendencias alegóricas de fines netamente religiosos.[23] La fusión, que implicaba, además, un aprendizaje de las viejas usanzas judías

de interrogación del Antiguo Testamento, suministró herramientas imbatibles de múltiple eficacia: permitió superar la contradicción entre los documentos de fe y la visión vulgar del mundo —cuyo lenguaje hablaban aquéllos—; hizo que la Iglesia pudiera responder a los judíos mediante la profundización en el sentido del mensaje evangélico, su difusión comprensible y su vínculo con la determinación salvífica del pueblo elegido que se expresaba —ahora visto así— como expectativa trascendente en las viejas escrituras, al insertar en éstas la teología del *logos* y el escándalo sublime del Dios hecho carne neotestamentario; y, asimismo, permitió que venciera la Iglesia a los gnósticos y su alegorismo desenfrenado con una delimitación y fijación de las posibilidades hermenéuticas. Para estos hombres, como para todo el Medievo, no era cuestión discutir la verdad de la Biblia. Esa pregunta no podía plantearse y estaba resuelta íntimamente en la adhesión de la fe.[24] Todo problema lícito a que pudiera abocarse el hermeneuta cristiano se desenvolvía, pues, exclusivamente en el dominio del sentido, cierto ya, con previedad absoluta, de la verdad de lo dicho: el texto nace de la inspiración, su Autor es Dios, que sopló su Verbo por boca de hombres arrebatados. Hay, pues, una garantía perfecta de verdad, que, a su modo, es también una garantía de sentido.[25] Y la hermenéutica medieval hizo mucho para señalar hasta qué punto había una complejidad y una mezcla de vínculos allí, y cómo el sentido sólo podía abordarse en esa complejidad; discernió relaciones, distribuyó los órdenes y finalmente entregó como producto definitivo de tales empeños la doctrina famosa del cuádruple sentido de las Escrituras. Acuñó, ante todo, la marca esencial del doble sentido, bajo la figura de un sentido literal y sensible, que no es todo el sentido del texto, que no lo agota y que, por último, es derivado, y un sentido segundo que a través del primero y por él se desliza, sosteniéndolo y soportándolo y confiriéndole a su vez su estructura propia de sentido.[26] Pues el cuádruple sentido medieval

acusa, para cualquier análisis persistente, una duplicidad radical, recogido en la frase de costumbre sobre «el espíritu y la letra».[27] Esta duplicidad es decisiva constatación, pues trae consigo la idea irrenunciable para todo pensamiento hermenéutico de que todo texto se presenta de inmediato como una superficie opaca, quién sabe si impenetrable, no plena sino residual, pero en todo caso configurada ya como sentido y que así autoriza y exige la labor de interpretación como tarea explicativa de esos residuos discursivos y reconquistadora de la plenitud prometida.[28]

Y son éstos supuestos muy importantes de la hermenéutica y de todo pensamiento parido ente sus límites. Sin embargo, a veces ella los desconoce o los presenta de otra manera. Así ocurre con Gadamer, que parece olvidar un poco este origen religioso medieval cuando afirma que la determinación tradicional de la hermenéutica —que le habría cerrado continuamente la entrada a su oficio profundo— fue la determinación de su esencia como *Kunstlehre*, o metodología. La hermenéutica es de seguro una metodología, una *tekhne*: es *hermeneutike tekhne*. Pero ya para los griegos el concepto de *tekhne* difícilmente podía ser cubierto por el moderno de metodología, y en el cristianismo consolidado la metodización normativa de la exégesis no tomaba un carácter universal abstracto, sino que debía ponerse al servicio y hacerse desde el modelo ya definido del objeto hermenéutico fundamental: la Biblia. Sobre la base de este modelo se pudo extender entonces la metódica de la interpretación: hacia la historia bajo la forma de la interpretación tipológica de un Joaquín de Fiore, que se dejaba sugerir las claves de la evolución salvífica de la humanidad por la «plenitud» del Nuevo Testamento en el Apocalipsis; hacia el mundo en la lectura *per signa ad signata* de un San Buenaventura, y por fin en el tópico medieval y renacentista de la naturaleza como libro de Dios.[29] La idea de una metodología hermenéutica que parte por hacer abstrac-

ción de su objeto y de sus supuestos de posibilidad pertenece más bien a la manera ilustrada y racionalista de entender el trabajo exegético. En tal marco, las reglas de este trabajo son un metro universalmente adecuado con que se puede medir cualquier texto, no sólo el sagrado, y más, cada testimonio del poder de la razón. Esta difusión sin privilegios fue habilitada seguramente por la reflexión reformada sobre la actitud que se debía a la Biblia y que no insistía, por supuesto, en el peso del dogma y de la tradición eclesiástica, sino en la viva experiencia de la religiosidad, es decir, finalmente, en la condición subjetiva de la fe. El proceso que culmina en la Ilustración tiene una brillante primicia en el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza que, como pensador no obligado por la creencia cristiana, propone aplicar a la Biblia los criterios aptos para cualquier texto, y, ante todo, y por un giro bien significativo, aptos para la lectura del libro de la naturaleza, poniendo así entre paréntesis la procedencia inspirada de las Escrituras. De cualquier manera, en la Ilustración se obedece consecuentemente a los supuestos modernos de una subjetividad configuradora del ser y la estructura de las cosas, que no instaura más diferencia entre los entes que la que hay entre el sujeto autorreflexivo del *cogito* y los demás entes homogéneamente presentes ante aquél en el modo de la representación; comparecientes sin títulos ante el tribunal racional. Así consuma la Ilustración este proceso equiparador y nivelador de los textos y los objetos hermenéuticos en general, como indiferenciadas huellas de la plenificacíón de sentido que va operado por el mundo la conciencia fontal.

Ahora bien: según Gadamer —y a esto alude el profesor Gómez-Lobo—, la determinación tradicional de la *Kunstlehre* empieza a ser problematizada a partir del tránsito ente Ilustración y Romanticismo, y por los precursores y representantes de este último, pero sin ser verdaderamente abolida. El olvido persistente que ella entraña acerca de la raíz de los ac-

tos interpretativos mantiene todavía aprisionados a Schleiermacher y a Dilthey, que abordan la hermenéutica desde el previo esquema epistemológico —más adecuado a las ciencias naturales que a las del espíritu— de la relación entre sujeto y objeto. Esta raíz, es lo que alega Gadamer, recién habría sido puesta al descubierto por el Heidegger de *Ser y Tiempo*: el hombre —el *Dasein*— es el ente hermeneuta, quien en su ser comprende al ser: apertura ontológica y pensamiento ligado al sentido (del ser) y por él. Con esta comprobación se posibilitaría, entonces, la elaboración de una teoría de la experiencia hermenéutica (en rigor como experiencia humana sin más) que Gadamer mismo intenta. Pero, como decía antes, Gadamer parece omitir la otra media verdad de la hermenéutica, o mejor: se la adjudica exclusivamente a la fundamental descripción existenciaria de la comprensión como descubrimiento suyo. Y sin esta otra mitad —que más que mitad es origen— no se podría síquiera pensar en todo su vigor la determinación tradicional de la hermenéutica, que con especial claridad sobreentiende la reflexión cristiana medieval y su herencia, fiel o crítica. La hermenéutica ha sido siempre la embajada del sentido, la *hermeneia*, la traída de un mensaje. Sólo por esto puede ser legislación de las prácticas de la exégesis, aun si dicen éstas describir «sin interés alguno» (Kant, a propósito de la fruición y del juicio estéticos) la «arquitectura del sentido», pues vive ya y siempre comprometida en y con ella, vive de ella: como reapropiación del sentido que metodiza, norma y regula por su previo ser ligado en el sentido. No es que la hermenéutica pueda ser algo más, sino que es siempre sólo esta mediación recuperativa y mensajera; de ahí le viene también su sentido: y es eso lo que en verdad le interesa, tener un sentido, a ella, que se interesa en el sentido. Por eso mismo declara que el pensamiento es finito, y lo es porque debe confesarse sometido a una plenitud por fin impenetrable que lo precede y excede, que a la vez le hace donación de su riqueza posible y lo garantiza. Plenitud en que se reserva inagotable-

mente el sentido y que es como la prehistoria de ese pensamiento, pero presente en sus indicios y residuos y todavía más allá —algo así como lo «sido» de Heidegger—, origen obligante al que debe ligarse aquél y que tiene por finalidad fundamental operar la indispensable donación del sentido, sin la cual carecería de motivos el pensamiento; hermenéutico es lo que da que pensar, en palabra de Ricoeur. Esta gracia de sentido es a un tiempo la máxima elevación y la precariedad de la reflexión hermenéutica, antecedida por ese rostro nocturno y misterioso que no podría dibujarse en las mediaciones argumentales y ni siquiera en la arquitectura que ella puede y debe descubrir en el sentido dado. Ligado al sentido y por él, todo pensamiento hermenéutico está religado al Origen del sentido. Y ése es el fondo definitivamente teológico de la hermenéutica.

Por eso creo que el profesor Gómez-Lobo yerra cuando llama «escéptica» a la actitud que se deriva del traslado de la hermenéutica bíblica a la hermenéutica en vías de hacerse universal. El traslado no es de ningún modo inocuo y lo hemos visto. Pero tampoco se pasa en él sencillamente de un estado en que existía la base inamovible que garantizaba la verdad —la fe— a otro en que toda clase de garantía se ha ausentado. Pues el traslado sólo fue posible porque había — que podía reemplazar a la revelación divina y su acogida en la fe y que toma a su cargo, entonces, la garantía de la verdad. No es que ahora haya desaparecido ésa, es que ha cambiado de figura. En el viejo lugar hay un nuevo ocupante. Y esto no vale sólo para la evidencia inmediata y autorreferida de la razón, que es como la primera hora del traslado, el primer relevo de la garantía divina de sentido y verdad (en el fundamento de la autoconciencia), sino sobre todo para esa otra hora, la segunda, la del Romanticismo, que tanta importancia adquiere para Gadamer. El papel fundamental que le cupo al Romanticismo fue justamente el de recuperar una medida

jerarquizadora previa de los objetos hermenéuticos, superando así la homogeneidad y la perfecta indiferencia en que quería mantenerlos el proyecto ilustrado de interpretación. No porque este proyecto careciera de toda medida, sino por ser ésta en él una cosa postrera, sólo la sentencia dictada al cabo de la causa por el tribunal de la razón, y quedar aquellos objetos suspendidos en su derecho a la verdad, a merced de la verdad preliminar e incuestionada de la conciencia juzgadora.[31] Para el Romanticismo, en cambio, la ordenación jerárquica de los objetos hermenéuticos está decidida de antemano, y es por eso un a priori de la interpretación. Ellos se han definido ya en su pretensión de verdad y, por tanto, en su conexión y plenitud de sentido. Por cierto hace esto prolongando un postulado fundamental que se venía preparando desde la época ilustrada, acerca de la existencia histórica de la razón. No es ahora la razón el poder omnímodo que era ni la conciencia la fuerza constituyente, sino que se halla —como *factum*— en una historia que es por sobre todo la suya y donde se ha concretado el sentido que era su elemento, por decir así, antes que ella misma, en situaciones y producciones institucionalizadas, que deben ser entonces el punto de partida de sus esfuerzos por conocer; instituciones que llama el Romanticismo la autoridad, el prejuicio, la tradición, y que rehabilita él frente a la razón ilustrada para imponerle límites[32] y obligarla a reconocer que su proyecto cognoscitivo es también compromiso histórico y ontológico. De manera que —hubo referencia a esto en mi introducción a Gadamer— la autoconciencia es concebida ahora no sólo como principio epistemológico, sino también como tarea histórica, en que el sentido pleno y propio no es ya dato sino posibilidad futura inscrita en el ser de la conciencia. Tal historización supone una delimitación del poder cognoscitivo e iluminador de la conciencia (en la acepción kantiana de la «crítica»), una nueva definición de la misma, que debe saberse ahora inserta en la historia, en un momento suyo, donde hay que ir a buscar

las condiciones reales que posibilitan ese conocimiento. Dilthey fue el primero en explorar sistemáticamente este campo posibilitador —pero siguiendo los deseos del romántico Schleiermacher, que pedía un Kant del conocimiento histórico—, sin suprimir con ello, por supuesto, el principio moderno de la subjetividad, sino dándole más bien una nueva inflexión al transferir las atribuciones del tribunal de la razón a otro superior, el de la historia, donde vuelve a reponerse ese principio ya como ser realizado, por una significativa mezcla de la idea kantiana de crítica de la razón —histórica ahora— con la tesis de Hegel sobre la historia universal como juicio universal. Y así se llega por fin a la aspiración básica de la hermenéutica de fundar, por el desentrañamiento de los *a priori* históricos, todo conocimiento del ser histórico del hombre y así la posibilidad de una ciencia humana. Aquí es donde hallamos al propio Gadamer, cuya ambición es la de haber satisfecho finalmente los requerimientos de una crítica de la razón histórica mediante el apoyo en las tesis ontológicas de *Ser y Tiempo* de Heidegger.[33]

La medida jerarquizadora que rescata el Romanticismo, por eso que llama Gadamer la «rehabilitación» de la autoridad, el prejuicio y la tradición implica en fin la vuelta última de la hermenéutica sobre sus pasos, a vincularse otra vez con su procedencia medieval. (No puede sorprender esto si se piensa en el tipo de intento que en otro campo —no muy disímil de éste, como ya se echará de ver—, el político, esconde el Romanticismo y que desemboza en sus tendencias más extremadamente reaccionarias: el retorno a la organización feudal de la sociedad ante la amenaza de las fuerzas políticas emergentes.) Gadamer esgrime otra vez la peligrosa arma de esta rehabilitación y todavía quiere perfeccionarla liberándola de las tesis racionalistas en que tuvo que verse enredado el Romanticismo. (Es lo que traté de señalar hablando en mi artículo sobre la distinción que él hace entre

Tradición y tradición (*Tradition* e *Überlieferung*) y usando esa terminología de la donación de sentido, el residuo, la reserva y la plenitud.) Esta medida jerarquizadora no incluye un cambio en las relaciones entre verdad y sentido que caracterizan a toda la evolución de la hermenéutíca, sino que sólo asegura, mediante una ontología histórica implícita o declarada, el ser-verdad del sentido a que el hombre nace por su pertenencia a una historia y una sociedad determinadas y que fijan su futuro factible; dicho ser-verdad es ahora el ser-histórico del sentido predominante, como posibilidad que tiene el hombre de construir su existencia y satisfacer su voluntad de conocimiento. Sentido es lo históricamente eficaz —recuérdese el principio gadameriano de la «historia efectual», de la *Wirkungsgeschichte*—, y verdad es lo que confirma esa eficacia. La garantía de la verdad se funda en aquellos factores en que parece plenificarse el ser-histórico —por su vigencia institucional—, pero que ya no son trascendentes, aunque siguen arrogándose todas las insignias que antes tenía la garantía divina de la verdad. Ellos fijan entonces una tarea hermenéutica legitimada, una comprensión del sentido que sea a la vez esclarecimiento y revelación de la verdad.

Algo de estas apreciaciones hay en el artículo del profesor Gómez-Lobo, pero no están tematizadas. Se imagina él la objeción que le harían los gadamerianos a su intento de crítica, protestando porque no ha comprendido al maestro en eso de que la verdad aflora y se des-encubre en el texto. A esto responde él: «son precisamente algunos de los supuestos de este tipo de objeción los que más encarecidamente quiero combatir. En primer lugar, es obvio que debo rechazar el *Gadamerius dixit*. Su aserción no es *eo ipso* una garantía de su verdad, como tampoco puede serio el *magister dixit*».[34] Obviamente, se debe rechazar el argumento de autoridad, pero ¿en qué consiste esta obviedad?

Hemos visto que un argumento así hace más o menos el corazón de la hermenéutica, por acreditar la verdad del sentido transmitido mediante herencia histórica y social y actuante en la formación de la vida social del hombre; autoridad, tradición y prejuicio integran la constelación en qué se teje el ser histórico de los individuos y donde tiene que tramarse el conocimiento sobre ellos. Por eso le ponen límites a éste, infranqueables, diseñados más que nada en esa donación de sentido que lo precede, ontológica y gnoseológicamente. Sin estar inmerso en el medio obligante de esa constelación, el pensamiento —es lo que desea la hermenéutica— ni siquiera podría sentirse llevado a pensar. En esa constelación encontramos otra vez lo que era principio de toda la reflexión moderna, el fundamento donde se hacen idénticos la verdad y el sentido, pero no ya como algo de lo que la conciencia dispone por sí de antemano, sino como algo que ella debe apropiarse. Hay ahí entonces una suerte de conciencia hipostasiada: como dice Gadamer, conciencia que es más ser que conciencia. Lo que produce la identidad de sentido y verdad son tales instancias sustantivadas que la hermenéutica transporta desde la religación medieval a lo trascendente hacia la religión comprensiva la historia que cristaliza, pues, en lo últimamente incontrolable de la Autoridad, lo embargante del Prejuicio y lo inagotable de la Tradición que sigue dando y dándose. Autoridad viene de Autor, Prejuicio viene de Fe y Tradición viene, simplemente, de Tradición. Esta transportación es el grave supuesto de la hermenéutica, pues no puede ser azarosa o sin consecuencias en especial si se trata de edificar con esos factores las ciencias que se ocupan del ser en sociedad del hombre. Porque entonces tendremos que todo análisis que aventuren éstas vendrá ya definido por un modo implícito de concebir ese ser en sociedad, gracias a unas condiciones que como trascendentales se disfrazan de trascendentes, siendo nada más que intrahistóricas. Y habrá que preguntar también, entonces, por el sentido que tiene la transporta-

ción, por las cosas que se deslizan ocultamente dentro del trabajo científico si asignamos el mando a tales factores.[35]. Pues ahora la ciencia será determinada como simple recuperación, memoria copiadora, por la presencia y el peso de sentidos que merced a su agencia de poder se han hecho verdaderos.

¿Qué quiere decir al fin y al cabo todo esto? De lo que se expuso debe salir en claro que la hermenéutica no desconoce una distinción de sentido y verdad. Si para su constitución y su intención de fundar a las ciencias humanas tiene que asegurar la fuente del sentido como fuente de verdad, es justamente porque no quiere hacer una exploración del sentido en ausencia del criterio de la verdad, porque no acepta —como tampoco hace el profesor Gómez-Lobo— la idea de una investigación científica que suspenda el momento de la verdad. Ciertamente, hay diferencias en los modos según los cuales se opera en uno y otro lado la distinción y cómo se la hace funcionar. La diferencia fundamental reside en que la hermenéutica es ciencia —o esbozo de ciencia— histórica, en la que por eso la verdad es cosa histórica también. Pero la verdad histórica, para la hermenéutica, es sentido institucional, sentido predominante y hegemónico por su gestación desde una instancia de poder que lo valida. Esto, claro, lleva más allá de donde nos pudo haber dejado el profesor Gómez-Lobo. La voluntad de historia que tiene la hermenéutica no d se vuelve es de ningún modo desechable; pero el punto en que esa voluntad se vuelve sospechosa —y que despierta asimismo las objeciones de aquél— es ése en que se identifica verdad con sentido hegemónico. Sin embargo, para que se haya producido esta ídentidad es preciso que antes, con entera anterioridad, es decir, pretemáticamente, se hiciera la distinción entre sentido y verdad que hace atender también a la posibilidad de un sentido que sea falso. Es aquí donde puede ejercerse la crítica del profesor Gómez-Lobo, pero ahora tenemos que modularla de una manera bien diferente. No que la herme-

néutica no haga distinción, pues interesa declarar como falsos y espurios ciertos sentidos que no son refrendados por la historia devenida sustancia en sus instituciones de sentido. Sino que la hermenéutica identifica verdad y sentido sobre esa previa distinción, y esta identidad resulta va definitiva —decide también sobre la falsedad de aquellos sentidos—, pues señala a la vez el sentido y el destino de la hermenéutica.

Pero no digo, pues, que la distinción pretemática de la hermenéutica sea' la misma que maneja el profesor Gómez-Lobo. La suya nace de la confrontación objetiva del sentido de una proposición; la de la hermenéutica de una confrontación subjetiva. Desestimando la participación del sujeto en la construcción de las proposiciones —es decir, reduciéndolo a la pura instancia del *sujeto oracional*—, el profesor Gómez-Lobo puede enseñarnos tranquilamente una imagen de la ciencia que somete a interrogación las proposiciones en que se expresa su objeto, para saber si éste se expresa efectivamente ahí, y que va edificándose, entonces, como un sistema de proposiciones cuya referencia objetiva ha sido demostrada. En la hermenéutica la situación es otra. Ella atrae la atención sobre la estructura del sujeto que está concernido e interpelado por su intervención histórica, e indica que toda proposición que sea asunto de interrogación científica está precedida por un sujeto emisor, no ya el sujeto oracional, sino el que dispone los vínculos entre el sujeto de la oración y su predicado; descubre que las proposiciones sólo son emitibles si pertenecen antes a un compromiso de sentido que decide sobre la verdad de la oración que, por tanto, toda proposición sintética no es sino un anillo en la proposición previa y absolutamente universal. condicionante, la proposición analítica del Sujeto que escribe, invariablemente, el Yo (pienso, hago, hablo) detrás y delante de toda oración histórica. De aquí en adelante, los sujetos oracionales del juicio hermenéutico serán sólo vicarios del Sujeto universal, e igualmente, por eso, sus nexos con

los predicados habrán de ser un destello parcial de la entera estructura del Sujeto. Este no es íntegramente exprimido por los predicados, simplemente porque se restituye de toda expresión cabal más allá de los sujetos vicariantes que él autoriza para que desempeñen la suplantación. Aquí la verdad ya no es en primer término la correspondencia o la concordancia, sino el *acuerdo* del sujeto consigo mismo y con lo que en la historia se viste de su efigie, donde él se reconoce y que se reconoce en él.

III

Las secuelas de los desarrollos anteriores, en las conexiones que se podría establecer entre ellos, parecen conducir a una conclusión muy radical, todavía más allá de lo que al principio se presentaba como opción y oposición básica en el terreno de la concepción de la ciencia. La crítica del profesor Gómez-Lobo nos orientaba por la vía de una Idea de ciencia objetivista sustentada en último término por esa distinción lógica entre sentido y verdad, que hacía aparecer a esta última bajo la figura simple de la correspondencia. Siguiendo este giro básico, esa idea tenía por motivo tanto el método como el objeto de la ciencia; objeto son los fenómenos humanos de historia y sociedad, los procesos reales en que se despliegan ellos, y método es la competencia sobre aquellos instrumentos que se adecuan a la descripción y explicación de tales fenómenos. La realidad de estos procesos no queda asumida en el sentido de las proposiciones que los recogen, sino sólo en su verdad, es decir, en esa apertura que les garantiza la referencia real. La hermenéutica, en cambio, se hacía como ciencia desde el supuesto de un compromiso previo e insoslayable en el sentido, el que mantiene concernido al hombre que practica la ciencia de lo humano con la misma humanidad que su investigación toma por tema. Con ello nos enfrentaba a una nueva estructura desconocida para la distinción del profesor Gómez-Lobo: la estructura del sujeto, que es ya en sí mima

apertura al objeto científico. Entre tanto, las cosas se fueron invirtiendo en el camino. Mientras las tesis del profesor Gómez-Lobo quería demostrar que el sentido sólo es antesala de la verdad, de su búsqueda, en la determinación más originaria de la hermenéutica descubrimos que es la verdad la antesala de toda indagación del sentido. De este modo, ella se presenta siempre como hermenéutica de la verdad, y responde por eso también al modelo de una ciencia de la verdad. La manera cómo lo es, por cierto, implica ciertos cambios críticos respecto a la pura ciencia objetiva, pero no tan decisivos como para exceder cierto marco que no podría ser suficiente para el trabajo científico en el campo de lo social y lo histórico. Por sobre todo, se trata ahora de esa identidad que ella establece entre un determinado tipo de sentidos y la verdad; identidad que provoca algunas mutaciones en el concepto puramente lógico de la verdad —al historizarla—, pero que también introduce una noción fundamental de sentido que, con ser tributaria de la previa noción de verdad, impide un abordaje efectivamente científico del problema del sentido en el campo social. Señalemos, por ahora, sólo los aspectos más generales de la cuestión, antes que nada para mostrar por qué esta discusión universal puede tener alguna relevancia para la ciencia y para el discurso científico.

Recuérdese que el conflicto más importante que despierta la hermenéutica tiene que ver en este contexto con el programa de la cimentación de las ciencias humanas y sociales. Es *porque* la hermenéutica se ofrece como fundamento epistemológico de estas disciplinas que se hace forzoso examinarla y criticarla en vista del papel que juegan y pueden jugar esas ciencias en la sociedad que investigan. Esto de ser ciencias de la sociedad implica, sin embargo —por lo menos en lo que toca al punto más abstracto del problema, y apelando a un lugar común que puede ser convincente—, una dirección doble en el concepto, y que es necesario apresar bien. No es

que lo sean nada más por hacer de la sociedad —su estructura, sus parámetros de evolución, la agrupación y determinación de sus miembros y del comportamiento básico de éstos, etc.— objeto de la indagación científica, sino que además *pertenecen* a la sociedad que investigan, están insertas en ellas y deben convertirse por eso también en objeto de sí mismas. Las ciencias sociales no pueden ponerse a hurgar en la constitución de la sociedad sin tener que rebuscar, de una manera u otra en sí mismas —puesto que aquélla las determina—, sin hacerse cargo, entonces, de su propia procedencia y función social. Por eso están esencialmente condicionadas por el problema dé su constitución como ciencias, y con ello cambia por fuerza la noción simplista de objeto para estas disciplinas.

Sin duda, la hermenéutica suministra una respuesta a esas exigencias; lo hemos podido advertir. Así el punto de partida, la experiencia inicial que moviliza a la hermenéutica gadameriana es la *Verfremdung*, el «distanciamiento alienante» en que se desarrollan necesariamente las ciencias humanas forjadas bajo el principio de la objetividad, A este distanciamiento objetivista opone Gadamer la experiencia de la pertenencia a lo humano, lo histórico y lo social que, más que un opuesto, es el supuesto ineludible de ese distanciamiento; pues para que haya éste es necesaria la relación primeriza. Es ante todo el objetivismo lo que tata de eludir la hermenéutica como fundamento de las ciencias humanas, y por ello restablece los vínculos de pertenencia —que a su vez posibilitan, más tarde, como defectividad, toda conducta objetivista— en el seno de una ontología de la historia que destaca los motivos principales de la pertenencia. Se implanta pues en la historia y en la sociedad,[36] por una adhesión ontológica y epistemológica —y que todavía quiere comprometer la existencia de cada ente social a ciertas instancias posíbilitadoras que son, así, el *a priori* del conocimiento sociohistórico. ¿Cómo nace la condición de *a priori* de dichas instancias? Precisamente, no siendo sólo los

a priori del conocimiento histórico, sino también los a priori de la historia misma. Para explicarlo un poco más: es justamente esa adhesión la que debe fijar la esencia de la hermenéutica, la que debe asignarle sus funciones y, así, fundar su preocupación por el sentido y los modos en que se ha de llevar a cabo esta preocupación como ciencia. Lo histórico que el sujeto cognoscente toma como objeto compromete a través de este mismo objeto al sujeto y le pone las condiciones de su conocimiento. Estas condiciones han de hallarse en la estructura misma del objeto histórico, de modo que siempre hagan factible la concreción del conocimiento histórico. Por eso la hermenéutica —básicamente la gadameriana en este caso, pero también toda hermenéutica— centra su atención en sentidos que han alcanzado vigencia histórica, que ha hecho historia. Sentidos, pues, en que se recogen procesos y fenómenos históricos y sociales que han podido prevalecer. Sentidos de acuerdo a los cuales los sujetos históricamente actuantes han organizado a nivel de conciencia esos fenómenos y procesos. Tales sentidos no pueden ser nunca mera descripción o eco de los procesos, precisamente por el carácter *interesado* que anima a los sujetos históricos en su relación con el proceso prevaleciente. Son por eso, a la vez, comprensión de los fenómenos, pero comprensión interesada, a través de la cual puedan ellos legitimarse y pueda ser justificada su prevalencia: así, por ejemplo, mediante la ubicación del fenómeno en una secuencia histórica como eslabón suyo o aun como consumación de la historia. El fenómeno histórico se reorganiza, pues, en una dimensión de sentido que no es pura asunción, sino que vuelve a tener influencia sobre el proceso mismo al determinar en la conciencia posibilidades, destino y legitimidad del fenómeno. Esta legitimación funda al proceso en motivos que lo aseguran como efectivamente histórico, en la medida en que lo definen como un proceso que está inmerso en la historia, pero que además empieza a estructurar el mismo proceso histórico total, es decir, que tiene eficacia sobre él. Así, en la

medida en que el proceso histórico recogido en términos de sentido es uno predominante, por el cual se logra cierta hegemonía sobre lo histórico, el sentido mismo se vuelve cosa hegemónica, que justifica el predominio y que se compromete a reiterar la validez del proceso. Se convierte entonces en sentido institucional, pues tiene por función asegurar la vigencia del proceso —es decir, instituirlo en la historia—, atribuyéndole precisamente la gracia de ser fundador de historia. De manera que aquél se institucionaliza por un doble giro que, por una parte, lo conserva y prosigue realmente —en el juego concreto de las fuerzas históricas— y, por otra, funda idealmente esta conservación y prosecución, en el medio de la interpretación interesada del proceso.

Por esta misma naturaleza especial de históricamente estructuradores, es a estos sentidos institucionales, eficaces y hegemónicos que la hermenéutica liga pues el conjunto de sus tareas. Ellos son los que pueden garantizarle su historicidad (su requisito de pertenencia), por vincularse a los procesos históricos de predominino y cimentar, a la vez, el predominio de tales procesos. Este movimiento paradigmático —de ida y vuelta— de los sentidos institucionales proporciona ya el primer esbozo de lo que se llamará más tarde el «círculo hermenéutico» y que vendrá a tomar preciso perfil con la sistematización de los momentos principales en que se apoya la construccíón del círculo, esos que han sido mencionados bajo los nombres de autoridad, tradición y prejuicio. Son principales —o más expresamente, son *a priori*— porque es sobre ellos que se hace el círculo, al factibilizar el pasaje continuo de lo histórico a la idealidad de sentido en que lo real se reconoce como histórico a través de las conciencias de los sujetos actuantes. Y con ellos se hace el círculo, porque prefiguran y repiten —cada uno por sí y en referencia a los otros— el movimiento circular de fundación en la realidad histórica y fundamentación de la idealidad de sentido. Por eso la Auto-

ridad no es nunca para la hermenéutica la sola autoridad política o espiritual social e históricamente realizada, sino a la vez la forma pura de toda autoridad, y viceversa; y lo mismo ocurre con los demás factores. Y entre sí se organizan ellos también parecidamente: en tanto que la Autoridad inviste el papel de sujeto agente de la historia e igualmente así de dador implícito —que pide explicitación— de sentido de lo histórico, la Tradición afirma la conservación del principio autoritario en lo real y su constancia en la donación del sentido —siendo, pues, así el lugar y el medio de la donación—, y el Prejuicio, en fin, define la prevalencia del sentido histórico autónomamente generado y transmitido, y mantiene así embebidos en éste a los sujetos históricamente actuantes, y con eso también a los Sujetos del conocimiento histórico; les asigna, pues, su lugar en el lugar universal de la donación.

Es sobre estos materiales que trabaja persistentemente la hermenéutica. Materiales que no sólo lo son del conocimiento sino también de la historia; que fundan la pertenencia siendo como sus paradigmas, el modelo de toda pertenencia histórica. Que además de su simple formalidad tienen la aptitud para concretarse en la historia, pero que precisamente en esta concreción disuelven el carácter que tenían en la formalidad exclusiva —de ser trascendentales para adoptar uno nuevo, por un tenue desliz grávido de consecuencias, el de ser fundadores de historia y de sentido, de ser, por tanto, trascendentes.[37] Están, por eso, a la vez dentro y fuera de la historia, dentro y fuera de la sociedad histórica. Nos remiten a esa situación ambigua del círculo, a esa dialéctica irresuelta en ninguna síntesis, que determina el tránsito de lo formal a lo concreto de lo concreto a lo formal; permiten la hipóstasis del *a priori* en la institución que lo realiza y también la formalizarían de esta misma como previedad irremontable. Y esta dialéctica peculiar —donde el sentido de la historia es la historia del sentido— se sustrae continuamente al trabajo de la cien-

cia. Es eso lo que definitivamente liga a la hermenéutica: el hecho de que para ponerse en ejercicio requiera de un sentido ya estructurado, histórica y socialmente configurado desde los intereses de los sujetos actuantes y en el conflicto de intereses antagónicos. Y precisamente esta estructuración anterior, siempre anterior, es lo que la hermenéutica interpreta como donación de sentido. De aquí en adelante, su voluntad será reestructurar, reconfigurar el sentido para reestructuarse ella coma como conciencia del sentido. Si su reestructuración la lleva a desmentir cierta estructuración precedente, será sólo para negarle su historicidad —es decir, su eficacia histórica— y para ir a buscar el cumplimiento de las instancias posibilitantes en un nexo superior o bien en otro nexo. Por lo mismo, carece al fin de todo impulso crítico: una crítica científica —que no sólo pusiera en duda el cumplimiento de las instancias en un nexo determinado, sino que revelara como se gestan realmente ello— provocaría la caída de la identidad de verdad y sentido y la hermenéutica quedaría, entonces, sin lo que le garantiza un sentido verdadero como tema de examen. En último término, la crítica de la hermenéutica no es sino la autocrítica de las instancias posibilitadoras que, como la duda cartesiana, se disuelve a sí misma ante la presencia del sujeto de la duda. Es, entonces, el sujeto del sentido —el sujeto hegemónico del sentido predominante, el propietario, pues, del sentido— quien determina finalmente a la hermenéutica. Y ésta se calca sobre la estructura de aquél, del sujeto que posee el sentido pleno, que se lo reserva para sí, para fundarse como sujeto; es así (la hermenéutica) el proyecto de reapropiación del sentido, el proyecto mismo del Sujeto. Se cierra el círculo.

La respuesta de la hermenéutica, el modo cómo ella asume su inserción histórico-social es, pues, esta sujeción final a lo que es históricamente eficaz, identificado con ésta como sentido hegemónico o, en fin, todavía, como sentido de la historia. Bajo el imperativo de suprimir la distancia alie-

nante de las ciencias humanas objetivistas y de hallar el suelo fecundo de una distancia compromitente —la distancia temporal que llama Gadamer, el darse del sentido en el tiempo de la historia —, la hermenéutica se liga y obliga a la presencia, que se estira desde el pasado todavía vigente, de ciertos sentidos que ejercen predominio, y tras éstos del sujeto del sentido, sentido último de éste, tan inexorable o inaccesible como una autoridad kafkiana.

Es el testimonio fundamental de la hermenéutica. Pero si este testimonio nos revela (aunque bajo distinto enfoque) los vicios que quería señalar el profesor Gómez-Lobo, ello no implica que se debe desechar todo programa de ciencia social que se haga cargo de su constitución en medio de una sociedad o, mejor dicho, de su implantación social e histórica. Más aun: con su testimonio, la hermenéutica nos ha abierto un campo crucial para toda ciencia de la sociedad. Por su apelación a sentidos hegemónicos, por su descubrimiento en el seno de la ciencia de la estructura del sujeto, por su imposibilidad de crítica de los sentidos predominantes y del sujeto del sentido, señala precisamente un *universo de sentido* que debe hacerse tema de ciencia. Para decirlo de otra manera, que también se vincula —como veremos al fin— con el requisito de implantación: nos enseña un dominio en que la realidad social e histórica, la que más inmediatamente aparece como objeto de la ciencia, es recogida por la conciencia de los sujetos socialmente actuantes y es organizada en función de sus expectativas e intereses, de sus proyectos de vida social (que, por cierto, no son pura disponibilidad de la conciencia). Lo cual equivale a sostener que la realidad histórica y social no es nunca la pura realidad de los fenómenos —únicos a quienes el profesor Gómez-Lobo quiere reconocer carta de identidad científica—, sino también su idealidad, es decir, su asunción en un universo de nexos de sentido que no es el simple reflejo de la realidad primitiva, sino rehechura de la misma, por un

rodeo que establece igualmente nexos con otras regiones de sentido, en la urgencia de los intereses reales. Y lo decisivo es que ese universo no funciona nada más como la idealidad inocua de lo concreto, sino que tiene eficacia sobre ello, al presentar el orden de lo social e histórico bajo el cristal de los sentidos en que se reconocen los sujetos —ante todo, los predominantes— en el puro universo semántico. Idealidad, pues, también inscrita en lo real.

Ya este tipo de problema —el de la indagación de este universo de sentido sociohistórico— no podría ser satisfecho con los instrumentos que nos proporciona el análisis del profesor Gómez-Lobo. Es cierto que la. polémica con la hermenéutica permite señalar que lo que efectivamente precede al universo de sentido es el proceso histórico real y no un sentido ya estructurado como universo, a partir de la interpretación interesada de los sujetos comprometidos directa o mediatamente. Este concepto de interés es justamente el que permite asentar la idealidad del sentido en la realidad sociohistórica —explicando no sólo el camino de ida desde ésta hacia aquélla— sino también el de vuelta. Con esa comprobación se limita el problema del sentido a la dimensión del *discurso* socialmente generado, suprimiendo todo idealismo del sentido de la historia o de la historia del sentido que se construye desde la noción suprema de sujeto como donante de sentido.[38] Pero tales discursos ya no pueden ser tratados con arreglo al criterio de verdad que ha propuesto el profesor Gómez-Lobo. ¿Cómo están organizados aquí esos discursos, qué es en ellos el sentido? ¿Son elementos suyos las armazones proposicionales que se desprenden del análisis lógico de las oraciones apofánticas? Hay que decir que ahí no opera más la noción de simple correspondencia que suponía ese análisis. Porque, ¿adónde reenviar las significaciones implicadas, bajo la condición de que ese reenvío acontezca por medio de designaciones o denotaciones, de referencias a «estados de co-

sas»? ¿Qué son aquí esos «estados de cosas»? No los puros «fenómenos», como hemos visto, sino también la asignación de sentido a ellos por parte de los sujetos interesados; es decir, también los discursos sociales mismos. De ahí que se haga necesaria entonces, antes que toda pregunta por la «verdad» —que ya no podrá ser, de ningún modo, aquélla en que pensaba el profesor Gómez-Lobo—, el discernimiento crítico de ambas dimensiones (la «real» y la «discursiva») y de las relaciones entre las dos. Este discernimiento, en vez de destacar el problema de la verdad, si todavía queremos mantenernos en el terreno de las oposiciones usuales, trae al primer plano de la atención científica el problema de la *falsedad*. Y dígase esto óque ya había sido avanzado varias páginas atrásó sólo por el escándalo necesario que supone apelar a la falsedad contra esa verdad lógico-objetiva restringida, para insistir justamente en su insuficiencia a propósito de este asunto. La falsedad de que aquí se trata no es tampoco, por cierto, el error igualmente lógico-objetivo de la no-correspondencia, o sea, de la no-verdad, sino la falsedad autónoma y original de la mentira y del engaño: la falsedad, entonces, interesada, nacida de los deseos de los sujetos.

Pero rigurosamente: ¿por qué la exploración del sentido de los discursos sociales podría despertar con tal agudeza esa cuestión de la falsedad? Exactamente por haberse cancelado el idealismo hermenéutico de que la generación social e histórica de los discursos ocurre por una donación de sentido a partir de la estructura inviolable del sujeto, es decir, de la conciencia disponedora del sentido y que se despliega coherentemente en él como en su elemento controlado. En la polémica con la hermenéutica, ese concepto de donación que ella no llega a tematizar en términos efectivamente explícitos —pues le está vedado hacerlo— se transforma en el concepto de una producción de sentido, que provoca ante todo una ruptura de las relaciones entre el sentido y su donante (su

sujeto, su conciencia). Ahora el donante se disuelve, o mejor, se expone críticamente en la «donación», es decir, en la producción de sentido. Porque ya no es el donante único, sino que el sujeto se ve relativizado, multiplicado en una pluralidad de sujetos que luchan por hegemonías de sentido y que no permiten el despliegue puramente autoritario del sentido. La misma autoridad, que lo ha devenido por razones sociohistóricas materiales y que se interpreta a sí misma como autoridad, abundando en el sentido y la trama de sentidos que la hace aparecer como tal, despliega su sentido, el que le interesa que prevalezca en la sociedad, sólo *a través* de las presiones que sobre ése ejercen otros sentidos que promueven otros sujetos históricos y que por eso mismo inhibe. En lo que es dable ver, no hay proceso histórico y social que sea agitado por la comunidad como Sujeto unitario ólo que sería, más o menos, un consenso primordialó, sino que ella se presenta siempre organizada en grupos sociales diferentes, acuciados por distintos intereses. Sólo ulterior es el consenso, resultado de la lucha por la hegemonía de sentido y encarnando a la misma hegemonía; pero por esa razón es también inestable y muestra en sí las huellas del conflicto, acusa en su tejido la marca de los sentidos en lucha e inhibidos por el predominio.

La ruptura entre el sentido y donante es, pues, en buenas cuentas, el descentramiento del Sujeto. La hermenéutica ciertamente solicita la aparición de la categoría de la subjetividad en el horizonte de las preguntas científico-humanas, pero al mismo tiempo, bajo el mandato de hallar sentidos que son verdaderos, impide la averiguación de la estructura del sujeto en vista del sentido y de la estructura de éste en vista de la subjetividad. Y son precisamente estas relaciones —que no son, sin embargo, las únicas relaciones en que se establece el sentido— las que conforman la matriz de la hermenéutica. A pesar de su cuestionamiento inicial del Sujeto como verdad

inmediata a sí misma, verdad que lo es nada más que por su propio proferimiento —la transparencia de sentido del «Yo pienso» como verdad fundamental y evidencia—, somete de todos modos su proyecto y así también su posible cuestionamiento de la subjetividad autoconsciente al imperio final de esta subjetividad hecha sustancia ahora en las instituciones históricas. Por eso, el universo de sentido en que se mueve la hermenéutica es de seguro un universo centrado; su centro es el lugar de la plenitud de sentido, donde sentido y verdad se identifican y que organiza así, aunque sea teleológicamente, todas las tareas hermenéuticas. Pero el efecto de «centro», como estamos viendo (y por tanto el de «donante» como tal), sólo nace de la victoria, que a fuerza es de compromiso y pactada, de un sentido o de una serie de sentidos, por su prevalencia en la lucha semántica, y que provoca ante todo una inhibición de los sentidos antagónicos, los cuales, por eso mismo, quedan inscritos en el sentido que ejerce hegemonía. Es importante subrayarlo: pues con esto se entiende que el sentido hegemónico no es jamás un sentido pleno —es decir, jamás es la verdad del Sujeto—, sino que está fracturado y fisurado por la necesaria inhibición de otros sentidos, a través de la cual éstos, entonces, se manifiestan necesariamente. El sentido pleno no es sino hegemonía de sentido, donde se prosigue, pues, la lucha semántica bajo la figura de la inhibición. Y es justamente este mecanismo de la inhibición el que puede provocar la ilusión de la plenitud del sentido y a la vez la del Sujeto que dispone sobre ella, que es la plenitud, pero también nos da la prueba de que ambos no son otra cosa que ilusión. No siendo el sentido la creación autónoma de un sujeto eminente, ocurre, pues, el descentramiento del Sujeto. Y éste es doble: pues, por una parte, se pluraliza el Sujeto y queda desposeído de la propiedad y de la constitución exclusivas del sentido —y así dependiendo de la producción del sentido— y, por otra, además, cada sujeto plural es descentrado con respecto a sí mismo, imposibilitado de eri-

girse en Sujeto: puesto que aparece como sujeto de discurso sólo por la referencia a los otros en el universo semántico y, puesto que tampoco puede aparecer simplemente como sujeto para sí mismo, movido, en la generación de los discursos sociales, por creencias y expectativas que su propio estatuto subjetivo le oculta. El sujeto plural no escribe su discurso desde sí mismo, sino a través de la producción social de sentido, y su propia finalidad de predominio semántico en el antagonismo lo obliga a enmascarar en el discurso sus motivaciones, tanto para los demás como ante sí mismo. El nombre de la mascara es, por eso mismo, Sujeto. Habría que decir que es justamente en la dimensión del sentido donde puede producirse esa ilusión, Y su descentramiento disuelve al mismo tiempo al Sujeto único y a todo sujeto como propietario de sentido. Cada sujeto queda interminablemente distanciado de l o que lo constituye en sujeto, a saber, el Sujeto fundamental.

Por aquí, por la vía de esta ruptura, entonces, puede aparecer efectivamente la figura de un universo de sentido, que no está precedido por una donación, sino producido continuamente por los sujetos involucrados en el proceso histórico. En la figura de ese universo, ahora, surge la necesidad de indagar la estructura misma del sentido, Pues el sentido es aquí, si es posible expresarlo de esta manera, no sólo el efecto de significación y el entretejimiento de significaciones, sino también el «medio» en que afloran tales efectos, la dimensión operante que por razones internas puede suscitarlos. Por eso es tema decisivo la exploración de los mecanismos por los cuales, en este «medio», pueden llegar a articularse los discursos históricos y sociales, y precisamente en torno a la función central del Sujeto, de la cual depende, pues, todo lo demás. Estos mecanismos habrán de ser los que estructuran al sentido mismo y, desde la estructura del sentido, a los discursos; y aún más allá de ello, a sus presuntos emisores y receptores en tanto que sujetos. Es poco lo que, entre tanto y sobre la base

en que nos hemos puesto puede ser aclarado, a propósito de esa estructura. El testimonio de la hermenéutica, sin embargo, nos invita a fijar nuestro enfoque en ciertos procesos que están en su raíz. Parece que en esta raíz los mecanismos que responden a la estructura del sentido, y que a la vez lo van generando, son mecanismos (y reglas) de *desdoblamiento*. Pensemos un poco, por lo menos, en el esquema hermenéutico de la «reserva de sentido», que precisamente puede ser mostrado como el primer y más esencial desdoblamiento del sentido, el que abre el horizonte del Sujeto. En efecto, ese esquema garantiza la búsqueda hermenéutica del sentido como búsqueda de algo que, si bien no está presente, íntegramente presente en el objeto que lo porta o al cual es asignable, tiene en él los indicios de la presencia total, contenida en reserva en la ausencia (la opacidad) relativa y, por lo tanto, más allá de ella. La reserva señala de este modo una duplicidad en el sentido —por esta tensión entre la presencia y la ausencia—, pero en los términos de un sentido *detrás* del sentido. Lo que inmediatamente se presenta configurado como organización semántica no puede dar cuenta, sin embargo, enteramente de sí mismo, sino que demanda *otro lugar* en que se cumpla la plenitud del sentido. Este lugar, justamente por ser el de la plenitud del sentido, no está ya simplemente configurado como lo está la organización semántica directa (manifiesta), sino como su sentido, como sentido del sentido, es decir, como *origen* suyo. Este origen, entonces, no es ya más puro sentido, sino —como dominio de su presencia plena— detentación (propiedad) suya y, así, sujeto. El sentido del sentido es el Sujeto del sentido. No se trata aquí de un sujeto eventual —de éste sólo se trata derivadamente, y sólo por sujeción a aquél—, sino de esa condición especial del sentido en que éste habría de ser recogido enteramente en una dimensión unitaria que lo organiza plena y centradamente, que sabe de él, y en este saber sabe de sí misma, que se constituye como

dimensión al saber del sentido, pudiendo por eso también dispensarlo de aquí en adelante. Esta condición especial pertenece como posibilidad a la estructura del sentido: el sentido es, como fue sugerido más atrás, ante todo un dominio de posibilidades; pero cuando se nos presenta como un motivo fundamental de la hechura de los discursos sociales, no puede ser concebido de ningún modo como axioma científico; a lo sumo, ha de ser punto de partida de una crítica que le permita a la ciencia el análisis ajustado de esos discursos; es decir, ajustado a su naturaleza social e histórica. Si esos discursos se constituyen como funciones de un sujeto, esto también pertenece a su naturaleza social y debe convertirse, por tanto, en asunto de examen científico. El desdoblamiento es, de seguro, una ley interna del sentido, inscrita en su estructura y como regla de gestación de la misma (es precisamente por eso que el sentido es eficaz); pero la hipóstasis del doble —o sólo su posibilidad— es ya un mecanismo que pertenece a la generación histórico-social de los discursos, por el interés que se expresa en ellos de hacer de su sentido el sentido hegemónico. Este es, entonces, la presencia vislumbrada, detrás del sentido de éste, que como Sujeto somete a todos —emisores y receptores— a la estructura general del Sujeto. Por eso, si la ciencia toma la eficacia de esta hegemonía por axioma, y se decide a ser sólo la receptora, la reapropiadora o aun el proyecto casi escatológico de su realización ella misma se moldeará como el discurso del Sujeto fundamental y, por tanto, no como ciencia. La insistencia del discurso científico en el problema del sujeto en su vínculo con el sentido no tiene por fin el quedar definitivamente marcada por la figura irresuelta del problema —es decir, la prevalencia del Sujeto—, sino para someterlo a su trabajo de análisis y de crítica. Si la ciencia no puede desconocer la intervención del sujeto, tampoco puede permitir el ser hecha según su modelo; su trabajo es también desligarse continuamente de la instancia del sujeto en la ciencia.

Porque la instancia del Sujeto, que nace del desdoblamiento del sentido, tiene por motivo reducir este desdoblamiento, reducir, al fin, la duplicidad estructural del sentido a una unidad gobernada por el Sujeto como dimensión unificadora del sentido pleno y sabedora de éste, es decir, gobernada por el principio de la Conciencia. Cuando, en cambio, todas las relaciones de sentido quedan delimitadas en un universo que no remite a ninguna entidad que sea por sí y ante sí responsable del mismo, sino que depende del proceso general de su producción en la sociedad y en la historia social, las relaciones de sentido dejan de ser vínculos de anterioridad y posterioridad, de fundamento y fundado, de causa y efecto —o cualquiera de las nociones metafísicas con que se suele explicarlas—, para convertirse solamente en vínculos de sentidos junto a sentidos, sentidos en el sentido, sin que ellos puedan ser reducidos por ningún factor unificante. Y quizás esto pueda dar cuenta de la «eficacia» del sentido, en la medida en que precisamente su «efecto» más notable, el Sujeto, es expuesto como algo que se genera a partir de esas relaciones en el universo de sentido regulado por el desdoblamiento, Lo que ahora hay es, por tanto, una efectiva pluralidad de sentido, donde el Sujeto y la Conciencia —su definición—, aparecen nada más que como momentos particulares.

Esto revierte por fin en la concepción misma de la ciencia. Los supuestos objetivistas del profesor Gómez-Lobo se mostraban insuficientes para abordar un campo de problemas crucial de las ciencias sociales. Su omisión de la pregunta por el sujeto que, sin embargo, es aquí en todo operante, dejaba a la ciencia sin amparo para la intromisión de los caracteres de ése en la conformación del discurso científico, y su distinción radical de la verdad y el sentido impedía la consideración del problema de la falsedad en los discursos sociales, cuya esfera natal es justamente la ilusión del Sujeto. Sin duda, la hermenéutica avanza varios pasos, por reconocer la intervención del

Sujeto en la formación del objeto científico y de la ciencia misma. Pero finalmente nos hace ver que era esa estructura, la del sujeto, la que permanecía incuestionada para la hermenéutica misma. No basta sólo con admitir la intervención de sujeto, sino que es preciso mostrar también cómo se genera éste en la producción total de los discursos sociales. Pero esta pregunta, que insiste en la dimensión del sentido y en sus mecanismos propios, lleva más allá de los límites impuestos por una teoría implícita de la conciencia, Ciertamente, la hermenéutica había abandona ya la pintura extrema de una conciencia del sentido que, por ser conciencia de sí, e inmediatamente el sentido de la conciencia. Había abierto un hiato fundamental entre ambos momentos y había reforzado ese hiato con una declaración de finitud de la conciencia. Para ella, la conciencia es ante todo una tarea, la tarea de su recuperación a través de lo histórico, es claro, a través de otras conciencia, a través del espejo de sus obras y actos. Para decirlo con palabras de Ricoeur, la conciencia es, no la gracia de la intuición, sino el esfuerzo de la reflexión. Por eso, deja de concebir a la conciencia como aquello por lo cual se constituye el sentido —y, así, ella misma—, para afirmar que el sentido que es tema de la conciencia le viene previamente instituido en el curso de una historia que es la suya.[39] Sin embargo, en la hermenéutica, esto previo es interpretado a su vez *desde* la conciencia y *como* conciencia, tal cual hemos visto, pero ahora no como la perfecta autoconciencia, sino como una *preconciencia instituyente*, que ciertamente desposee a la conciencia del sentido, aunque sólo para delegar su propiedad en esta instancia anterior. Y es precisamente esto, el hecho de que haya un lugar en que se cumple la propiedad del sentido, lo que funda la pertinencia de la conciencia en el problema del sentido. De otro modo, sería imposible imaginar siquiera la factibilidad de la hermenéutica; su empresa de recuperación, de reapropiación, sería impensable si no hubiera un origen de la propiedad del sentido y de la propiedad de sí; le sería imposi-

ble a la Conciencia, al Sujeto, reconstituirse como Conciencia, si no hubiera en el origen un Sujeto propietario del sentido. Todo desposeimiento de la Conciencia queda así, en la hermenéutica comandado teleológicamente —y esto quiere decir, también, desde el origen— por la reapropiación del sentido que vuelve a restituir la propiedad del sentido en el Sujeto.

La exploración del sentido, la que pueda poner de manifiesto su estructura y sus reglas de articulación sociohistórica, no podrá responder, por eso mismo, a tales postulados. Ellos hacen valer, por sobre todas las cosas, la función de la conciencia en la factura del discurso científico. Y vemos que cuando ocurre esto, desaparece también la ciencia, al ser subyugada su labor por la verdad preliminar y absoluta del Sujeto; pues éste tiene también su rostro real en el sentido que ejerce hegemonía y, por último, en los agentes del sentido predominante que, en él, se disfrazan de sujetos, de propietarios del sentido. Pero no hay una propiedad del sentido, sino sólo un proceso plural y social de su producción. Si ha de poder constituirse una ciencia que se encargue de esa exploración —y parece indispensable que así ocurra en el medio de las preocupaciones urgentes de los estudios históricos y sociales—, no lo hará desde el supuesto de la Conciencia y del Sujeto, ni tampoco en la prescindencia fácil de aquél, sino únicamente por medio de una precisa delimitación de su campo, a través del cual se determine la posición restringida que le cabe ocupar a la Conciencia, pero también las pretensiones universales que lleva toda instancia sociohistórica que invoque para sí la instancia del Sujeto. Una delimitación que permita observar los mecanismos de la producción del sentido en los discursos sociales e históricos, que deje captar las eficacias que se promueven ahí, que haga visibles las falsificaciones que en estas eficacias se deslizan, y que asiente, por fin, en el proceso real de la historia y de la sociedad —por el desentrañamiento en la dimensión misma del sentido, de los factores motivantes—

a esa producción. Sin duda, la ciencia no es ajena a esta producción; también es un discurso social que se desprende de ella; pero no será ciencia sin hacer la constante crítica de los discursos sociales. Y esto quiere decir, ante todo, por lo que acá importa subrayar: sin desligarse, a cada paso y por su trabajo crítico, es decir, empírico, de la presencia engañosa del Sujeto, sin asignarle su función efectiva y específica, y, como específica, ilusoria.

Santiago, primavera de 1976

Notas:

1. En su publicación original, este ensayo estaba precedido por el siguiente resumen: «Este trabajo tiene tres objetivos (de ahí su división triple): primero, responder a un escrito del profesor Alfonso Gómez-Lobo, en que se cuestiona el proyecto de la hermenéutica y, tras él, a toda posibilidad de investigación científica del sentido en las disciplinas históricas y sociales. Esta respuesta se propone ganar otra vez el terreno en que se hace efectivamente factible una crítica de la hermenéutica. Para ésta se proporcionan acá sólo unas bases amplias que desconocen parcialmente los detalles concretos del trabajo hermenéutico, que sería imprescindible evaluar más adelante; se construye, pues, un modelo teórico de la hermenéutica que facilita su interrogación. Finalmente, y por el medio polémico de esta doble crítica, se ensaya esbozar la figura de otro tipo de investigación que, sin obedecer a los requerimientos planteados por el profesor Gómez-Lobo ni a los de la hermenéutica, pueda abordar científicamente la cuestión del sentido. Las graves dificultades que ésta trae consigo podrán disculpar la heterogeneidad y la complicación del trabajo.»

2. El texto del profesor Gómez-Lobo ocupa las pp. 45-53 de *Escritos de Teoría,* 1 (diciembre de 1976). El mío, las pp. 77-85 de la publicación indicada, con el título «Hans-Georg Gadamer: el problema de la conciencia histórico-hermenéutica» (v. en este volumen, *supra*, p. 9-20.).

3. El autor hace pasar una línea demarcatoria entre ciencias sociales y ciencias del espíritu. Sin embargo, por ser aquí el asunto central el de la legitimación científica de las disciplinas que tratan lo «humano» en general, tal vez sea mejor no hacer separaciones intransitables; por eso mismo, también prefiero borrar de mi vocabulario la denominación de «ciencias del espíritu», con todas sus resonancias idealistas, aunque, por cierto, sin olvidarlas.

4. *Loc. cit.*, p. 45.

5. *Loc. cit.*, p. 53.

6. El mismo autor lo confiesa: la razón para que en el desarrollo de su exposición «el desvelamiento del sentido no coincida con el desvelamiento de la verdad» está en la naturaleza del ejemplo escogido, en que «se trata de una oración sintética, vale decir, de una oración cuya verdad o falsedad no depende del significado de las palabras que la componen» (p. 50). Pero es cierto también que el profesor Gómez-Lobo piensa que, aparte de los juicios meramente tautológicos, existe la posibilidad de prolongar la frontera entre verdad y sentido más allá de los juicios declarativos, en las oraciones que no lo son, como los ruegos, las órdenes, las solicitudes, etc., postulando «algo análogo» a la verdad para estos casos (p. 52). Algo semejante, entiendo, al cumplimiento de una promesa, a la efectiva satisfacción de una orden. Sin embargo, no creo que todo siga igual en tales ejemplos; y, más aun, creo que ellos guardan una relación muy especial con los juicios tautológicos. Sobre esto se insinuará algo más adelante. Por ahora, basta con señalar que en ésos el problema se desplaza de la referencia real a la eficacia del discurso.

7. *Loc. cit.*, p. 48.

8. Me estoy refiriendo especialmente al ensayo *Sobre sentido y denotación*, de 1892, contenido en la recopilación de textos de Frege: *Lógica y semántica*, introducida y vertida por el profesor Gómez-Lobo (Valparaíso: Eds. Universitarias de la U. Católica, 1972). El pasaje citado se halla en la p. 55 s. En esta misma antología podrá hallar el lector otros escritos importantes que tocan el tema.

9. Un poco en el sentido en que ha presentado Pierre Aubenque (*Le problème de l' être chez Aristote*, París: PUF, 1962) este proyecto aristotélico: como una ciencia del discurso que pueda legitimar las competencias reales de la comunicación humana.

10. *Loc. cit.*, p. 49.

11. Es el opúsculo *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader* (en: Blaise Pascal, *Oeuvres complètes*, París: NRF, Pléïade, 1962, pp. 565-604), donde el pensador francés se interesa en señalar a la ciencia —cuya cima metodológica es la geometría— como modelo perfecto para el «estudio de la verdad» y para todo discurso humano. Partiendo de términos conocidos por todo el mundo y de proposiciones cuya inteligencia es directa, de verdad evidente (por esa gracia común que es la luz natural), construye ella su discurso sin huecos ni debilidades; es capaz de fijar los sentidos y de probar las verdades que se quiera, con sólo atenerse a esos supuestos directivos visualizados por los ojos de todas las almas. A partir de estos principios, demostrar será referir las verdades complejas, integradas por otras más simples, a las verdades primitivas y naturales, y definir será bautizar con una palabra una cosa que se ha designado previamente por medio de términos completamente aclarados, es decir, primitivos e indefinibles, o derivados en derechura de ellos.

Por lo demás, no es extemporáneo citar a Pascal en este contexto: su imagen de la ciencia cuadra bien con la aristotélica y le impone todavía ciertas limitaciones que hacen de puente entre la ciencia apodíctica de Aristóteles y el modelo convencional de la ciencia moderna. Así, por ejemplo, lo que para aquél quedaba asegurado —a propósito de las definiciones— por medio de la remisión a la esencia, en Pascal, renuente a esa remisión, sospechoso ya de la perspectiva esencialista, se resuelve por el nominalismo de los términos: no puede haber en la ciencia definiciones reales. A su turno, la certeza de claridad que daba a Pascal el supuesto metafísico de la luz natural es economizada por la concepción moderna de la ciencia, que la sustituye por el convencionalismo, ya preparado por la elaboración pascaliana de lo nominal.

12. Es claro que la objeción podría ser salvada, por ejemplo, mediante el recurso a lo que Frege llama el «pensamiento» que se expresa en la oración. Pero la pregunta que se esboza aquí tiene que ver también con otros factores de que hablaré más adelante y que se recogen en el concepto de «condición de verdad».

13. En las pp. 49 y 50.

14. *Loc. cit.*, p. 50.

15. No es esto más que la viejísima comprobación, susceptible de infinitas variaciones, acerca de que el significado de una palabra recién se puede conocer por el empelo discursivo de esa palabra. Prinicipio tan conocido para Aristóteles como para Frege, y que repite Wittgenstein —cierto que con una variante fundamental— Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*: «el significado de un término es su uso en el lenguaje» (cf. *Schriften*, I, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1960, § 43, p. 311).

16. *Loc. cit.*, p. 51.

17. Ibíd.

18. Ibíd.

19. Fácilmente se transforma esa concepción de la ciencia como investigación objetiva en una presunción *objetivista*, que olvida justamente —y sobre todo en este caso— la especificidad del objeto de la ciencia.

20. Y cabe entender aquí por discurso social no sólo los discursos propiamente tales, sino también lo que socialmente se presenta *como* discurso o que puede ser estudiado como discurso, es decir —para enunciarlo del modo más esquemático—, como evento de comunicación sobre un código socialmente establecido. Así, por ejemplo, son discursos los comportamientos sociales sometidos a una ritualización que delata la operatividad de un código.

21. *Loc. cit.*, p. 47.

22. Ibíd.

23. Un resumen breve y ajustado de estos antecedentes históricos fue hecho por Dilthey en *El surgimiento de la hermenéutica*, de 1900 (en: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V, Stuttgart: Teubner, pp. 317-338). Este ensayo es esencial, además, para visualizar el proceso de universalización de la hermenéutica, que culmina en Heidegger, Gadamer y Ricoeur.

24. «Lo que a todas luces no cabe preguntar —si se trata de un exégeta cristiano», dice el profesor Gómez-Lobo a propósito del ejemplo de hermenéutica bíblica que propone, «es *si es verdad* que la ira de Dios se ha manifestado. Esta pregunta está contestada de antemano y no es objeto de comprensión o exégesis, sino de aceptación por la fe» (p. 47). Cabe subrayar cómo se invierten aquí

los órdenes y resulta la verdad antesala del sentido.

25. La garantía perfecta del Autor divino identifica verdad y sentido; el sentido idéntico a la verdad es el *sentido pleno*, la plenitud del sentido del mensaje que ilumina la orientación de la historia y el papel de los hombres históricamente comprometidos en la aventura de la salvación.

26. Inequívoca es la apelación que tiene que hacer a esa teoría la reflexión hermenéutica más moderna. Léase, para muestra, ese pasaje de Ricoeur, que argumenta la condición privilegiada del símbolo como objeto hermenéutico por excelencia: «en este nexo de sentido a sentido (que se verifica en el símbolo) reside lo que he llamado lo pleno del lenguaje. Esa plenitud consiste en que el segundo sentido habita de alguna manera en el primero. El símbolo está *ligado* y ligado en doble sentido: ligado *a*... y ligado *por*. Por un lado, lo sagrado está *ligado* a sus significaciones primarias, literales, sensibles: es lo que le da opacidad; por otro lado, la significación está *ligada por* el sentido simbólico que reside en ella; es lo que he llamado el poder revelador del símbolo, lo que constituye su fuerza a pesar de su opacidad. Sólo el símbolo da lo que dice.» (En: Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI, 1970, Libro I, c. II, p. 31.).

27. No es ésta la doctrina más sutil en cuanto a la diversificación semántica. Para Joaquín de Fiore, por ejemplo, hacedor de una alambicada teoría escatológica de la historia, era posible diferenciar todavía entre 12 sentidos, aunque éstos no eran más que una proliferación inútil a partir de los cuatro oficiales y, aun, de los dos fundamentales. En todo caso, esos cuatro sentidos son: el sentido literal, el moral o tropológico, el alegórico y el anagógico. (Un célebre dístico de Agustín de Dinamarca los expone así: «la letra te enseña los hechos, lo que creas la alegoría, la moral lo que hagas y a lo que tiendas la anagogía.») Pero la línea divisoria básica es la que separa al primero —sentido literario, literal directo o metafórico— de los restantes, todos los cuales conllevan, aunque en grados de menor o mayor excelencia y verdad salvífica y abarcamiento, el sentido espiritual. Esta separación estaba clara ya para los primeros estudios exegéticos cristianos. La mejor obra de consulta sobre estos temas es la gran *Exégèse médiévale* (París: Aubier, 1959-64, 4 vol.), de Henri de Lubac.

28. Sobre la idea del residuo, que parece indispensable para una

concepción hermenéutica, y que bosquejé en mi introducción a Gadamer, se puede consultar un razonamiento como éste: «De todo es posible una hermenéutica, a excepción de una *doctrina pura* (por ejemplo, de la geometría) y de una *intención pura*... Que la suma de los ángulos sea igual a dos rectos (dado el supuesto de las paralelas) no comporta interpretación. Vale decir, no es referible a otro. Es dada (la geometría) sin residuo. El residuo implica un tiempo (por ejemplo, el de Pitágoras y el nuestro), para constatar que la suma de los cuadrados construidos sobre los catetos es igual al cuadrado construido sobre la hipotenusa, y en el «mismo tiempo» constatar que la igualdad está fuera del tiempo.» (Enrico Castelli, «Ermeneutica e tradizione», introducción al volumen del mismo título, *Archivio di Filosofia*, 1963, p. XII.).

29. Sobre Joaquín de Fiore, cf. *Studien über Joachim von Fiore* (Stuttgart: Teubner, 1966), de Herbert Grundmann, y *Ecclesia spiritualis* (Stuttgart: Kohlhammer, 1964), de Ernst Benz. Sobre San Buenaventura, véase su *Itinerarium mentis in Deum* y, de Humberto Giannini, «Filosofía y desprendimiento en el pensamiento de San Buenaventura» (en: *Revista de Filosofía*, U. de Chile, v. XV, Nº 1, mayo de 1977, pp. 27-37). A propósito del «libro de la naturaleza», estos asertos de Ricoeur: «en la naturaleza todo es símbolo, ciertamente, pero para un hombre de la Edad Media la naturaleza no habla sino revelada por una tipología histórica, institutida en la confrontación de los Dos Testamentos. El «espejo» (speculum) de la naturaleza no deviene «libro» más que al contacto del Libro, es decir, de una exégesis instituida en una comunidad reglada» (Paul Ricoeur, «Structure et Herméneutique», en *Esprit*, 11, nov. 1963, p. 625). La continuación de este tópico en el Renacimiento se puede perseguir en el pensamiento de hombres como Galileo y Leonardo.

30. Y tomo estas nociones del que, según Gadamer, es responsable del cambio de rumbos en la esencia de la hermenéutica: Martin Heidegger. En su escrito «De una conversación del lenguaje» (en: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1971, pp. 83-155) nos informa inequívocamente sobre la procedencia de la hermenéutica. Ante todo, Heidegger especifica que lo que él pensaba bajo el nombre de «hermenéutica» en *Ser y Tiempo* tenía por finalidad «pensar originariamente la esencia de la fenomenología, para religarla de este modo propiamente a su pertenencia a la filosofía occidental» (p. 95). El título «hermenéutica» se le hizo familiar en sus estudios teológicos del seminario jesuita, debido a su interés por «la relación

entre la palabra de la Sagrada escritura y el pensamiento teológico-especulativo», la misma, aunque encubierta, que después elaboró como relación entre lenguaje y ser (p. 96). Y afirma Heidegger que «sin esa procedencia teológica jamás habría entrado en el camiuno del pensar» y que «el provenir permanece, constantemente, porvenir» (p. 96). Es aconsejable que hagamos caso a estas sintomáticas confesiones. Luego indica que «hermenéutica no mienta en *Ser y Tiempo* la doctrina del arte de la interpretación ni la interpretación misma, sino más bien el ensayo de determinar primeramente, desde lo hermenéutico, la esencia de la interpretación» (p. 97 s.). Y por fin explica, en un parlamento decisivo: «la expresión «hermenéutica» se deriva del griego *hermeneuein*. Este se vincula con el sustantivo *hermeneus*, que se puede rejuntar con el nombre del dios Hermes, en un juego del pensar que es más vinculante que el rigor de la ciencia. Hermes es el mensajero de los dioses; trae la embajada del destino; *hermeneuein* es su deposición, que trae noticia en la medida en que se puede escuchar en una embajada. Este deponer deviene interpretación de aquello que ya ha sido dicho a través de los poetas, los mismos que, según la palabra de Sócrates e el diálogo ION (534e) de Platón, *hermenees eisin tôn theôn*, «embajadores son de los dioses» (p. 121 s.). «Por todo esto se hace claro que lo hermenéutico no es primero el interpretar, sino que ya antes significa el traer de embajada y noticia» (p. 122). Si se quiere saber adónde puede llevar esta aventura y juego es muy aconsejable la lectura de la entrevista que hizo la publicación alemana *Der Spiegel* al filósofo y que damos a conocer al final de este número: toda tarea del «pensar», más allá del fin de la filosofía y, especialmente, en vista de las demandas de la situación histórica, social y política del mundo contemporáneo, debe moldearse en el crisol de la espera, de las manos implorantes y, en cierto modo, del autorrenunciamiento; ése, tal vez, que llevó a Heidegger a confundir la voz del Ser con la voz radiofónica del *Führer*. Origen es siempre destino.

31. En todo caso, como se ve, la hermenéutica ilustrada —secuela fiel de las tesis metafísicas modernas— tiene también asegurada su garantía de verdad, que es la propia razón como fuente de toda verdad. Por eso, ni siquiera a ésta le podría convenir la acusación de escepticismo que lanza el profesor Gómez-Lobo. En realidad, es enteramente universal esta garantía, pero se particulariza en vista de cada objeto hermenéutico como genuina garantía de sentido, pues en el trabajo de exégesis puede la razón reconocer a esos objetos

como productos y testimonios verdaderos de sí misma. Así, los supuestos de tal trabajo son la subjetividad autorreflexiva y la desprejuiciada racionalidad.

32. Por cierto, ya Gadamer pudo mostrar que por lo menos el prejuicio y la autoridad no son de ninguna manera ajenos a la hermenéutica ilustrada y a la Ilustración en general. Lo que hay ahí es una distinta interpretación de los mismos, que los desliga de cualquiera amarra con un pasado gravitante. Autoridad es ahora la sola razón, y su prejuicio fundamental y único es el prejuicio contra todos los prejuicios. (Véase Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1965, p. 256 ss.; en mi traducción, cf. *Teoría*, 7 (1976), p. 92 ss.).

33. En este punto es importante mencionar la íntima relación que existe entre el plan que se propone Heidegger en esa obra y la «repetición» de las tendencias contenidas en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, que se declara nítidamente en *Kant y el problema de la metafísica* (1929). Es también sobre esta relación nada de simple que se apoya Gadamer. Pero, por otra parte, parece además que el modelo kantiano resulta definitivo para toda labor de *fundamentación* de las ciencias humanas (en alemán, «ciencias del espíritu»). Ya se mencionaba la demanda de Schleiermacher y la idea de Dilthey de una crítica de la razón histórica, continuación y relevo de la crítica kantiana, premunida, además, del concepto hegeliano de espíritu objetivo. Este proyecto se mantiene invariablemente en el pensamiento alemán y tiene otro fruto, por. ejemplo, en la *Filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer —a comienzos de la década del 20—, donde el autor cree descubrir el «medio universal» de todas las actividades del espíritu humano y de la razón en la noción de «símbolo», que permite combinar —por una adecuada extensión de su significado— la base epistemológica de todas las ciencias, naturales y humanas.

34. *Loc cit.*, p. 47 s.

35. Así, a modo de ejemplo, en el ensayo del profesor Macpherson sobre Edmund Burke (que aparece también en este número de *Escritos de Teoría*, unas páginas más atrás) nos queda claro qué voluntad se enmascara tras la apelación (al menos) romántica a lo tradicional y lo autoritario. No se trata del problema de la ciencia —aunque es sintomática la relación con Adam Smith—, sino que es cosa allí de

combatir la irrupción de nuevas fuerzas políticas mediante la estabilización de la misma sociedad que las ha provocado, matrimoniando a ésta con el viejo orden, a nivel de sentido.

36. En la segunda parte de este artículo hubo un paso no declarado de la hermenéutica en general a la hermenéutica específicamente gadameriana. Por cierto, las características universales que se desprendieron del comentario sobre la hermenéutica forjada desde la experiencia exegética de la Biblia no bastan para definir el propósito de Gadamer. En este último caso nos hallamos con un terreno nuevo: los supuestos determinantes de aquélla han sido trasladados desde la experiencia de la lectura y del texto, de la presencia del Libro, de la remisión del Autor, hacia la experiencia de la historia, la temporalidad de los «documentos», la exploración de los trascendentales de la historia y de su conocimiento. Esto viene a evidenciar un conflicto muy llamativo en el seno de la concepción hermenéutica, según el tipo de experiencia que ella tome por originaria: la del Libro, la de la Historia. La oposición, además, revive contemporáneamente en las tesis encontradas de Gadamer y Ricoeur. (Cf., de éste, «Hermenéutica y crítica de las ideologías», en: *Teoría*, 2 (1974), especialmente pp. 32-37.) Sin embargo, ella misma no es más que oposición: supone una base común.

37. Motivo de más para preguntar acerca de la compatibilidad del esquema kantiano de la «fundamentación» con los genuinos problemas de la ciencia sociohistórica. Sobre todo si el recurso a ese esquema tiene siempre que ver, en Dilthey y en Gadamer, por ejemplo, con ciertas tesis hegelianas sobre la historia.

38. La crítica del profesor Gómez-Lobo, por su postura objetivista, nos invitaba táctiamente a «deshistorizar» el problema del sentido, si es dable hablar así. Esta «deshistorización» arroja el resultado de buscar el sentido sólo en los discursos y en lo que es susceptible de ser abordado como discurso, evitando la caída en ilusiones metafísicas o místicas sobre el sentido. Pero esta «deshistorización» sólo puede ser considerada si previamente se discute la historización que envuelve la hermenéutica gadameriana.

39. El concepto de «institución» no es, ciertamente, un engendro de las teorías hermenéuticas, pero puede ser utilizado para designar justamente la determinación ontológica que acompaña al sentido en esas teorías, sobre todo en vista de la crítica al postulado moderno

de la conciencia «constituyente» que ellas implican, y que compromete tanto a Gadamer como a Ricoeur. Esa misma idea ha sido propuesta en un contexto similar por Merleau-Ponty: «Buscamos en la noción de institución un remedio a las dificultades de la filosofía de la conciencia» Si el sujeto fuera instituyente y no constituyente, se comprendería «que no es instantáneo» Aquello que comencé en ciertos momentos decisivos no estaría a lo lejos, en el pasod, como recuerdo objetivo, ni sería actual, como recuerdo asumido, sino que verdaderamente se encontraría en el espacio intermedio [recuérdese el «Entre» de Gadamer], como el campo de mi devenir durante ese periodo. Por institución entendíamos los acontecimientos de una experiencia que dotan a ésta de dimensiones duraderas y con respecto a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una serie pensable o una historia; o bien entendíamos los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como invocación de una continuidad, como exigencia de un porvenir.» (En: Maurice Merleau-Ponty, *Filosofía y lenguaje*, Cursos del Colegio de Francia 1952/60, Buenos Aires: Proteo, 1969, p. 49 s.).

TEORÍA Y EJEMPLO : UNA CUESTIÓN ESTRATÉGICA EN LA CRÍTICA DE WITTGENSTEIN A LA METAFÍSICA[1]

Mi propósito es sumamente limitado, y liminar. Desde ya lo es por el rango de referencia a la obra de Wittgenstein, que circunscribo aquí, por modo preferente, a los *Cuadernos azul y marrón*.[2] Texto transicional, como es sabido, que media entre dos épocas de un pensamiento cuya fractura interna parece inédita. Texto en que, como discurso, se hace explícita una renuncia y una ruptura, preludiadas y largamente incubadas en gestos de los cuales nos informa la biografía de Wittgenstein. Y donde, con indisimuladas vacilaciones y desplazamientos, se reanuda lo abandonado sobre nuevos suelos, desde un proyecto nuevo. El carácter transicional, y también inaugural, de los *Cuadernos* traza, pues, un límite, bifronte, que a la vez separa y articula.

Lo limitado, lo confinado, y lo limítrofe, lo fronterizo. Y también, como ocurre con todo lo que empieza —con lo que no hace más que empezar—, lo liminar.[3]

Podría parecer de mal gusto —o errático, simplemente—librarse a estos juegos de palabra en el umbral de una disquisición sobre un pensamiento que hizo del límite una cuestión de rigor. Esta palabra, «rigor», aquí querrá decir, con seguridad, crisis, crítica, discernimiento: según sabemos, el requisito de una labor demarcatoria que conjure las confusiones e ilusiones lingüísticas, las cuales, en última instancia, no dejan de tener sus consecuencias en la vida común de los in-

dividuos. Es ésta la heredad de Kant y de su pasión por la frontera, la energía del pensamiento crítico que, aquí como allá, reconoce bajo el nombre de metafísica el exceso y la ilusión, la ilusión del exceso. Pero quizás el rigor de una palabra como «límite», cuando es puesta en juego —de modo radical— por un discurso de filosofía crítica, consista, justamente, en reconocer la imposibilidad de discernir, *en su operación*, los momentos que la constituyen como operación de discernimiento.

En un segundo sentido hay también limitación y liminaridad en mi propósito, pues, más acá de la riqueza temática en que pudiera buscarse —e intensamente se lo hace, con mucho más autoridad y competencia de la que aquí, por azar, quisiera ser hallada—, deseo remitirme a una cuestión que cabría, quizás, llamar de método. Mas no hablaré, propiamente, del método que los *Cuadernos* (y más tarde, las *Investigaciones filosóficas*) ponen en obra, pues me parece que eso, un método del cual se pudiese hablar en ausencia de los objetos y casos en que se ejerce, como si pretendiésemos redactar un discurso del método, consistentemente separable de su ejecutoria, es justo lo que el trabajo que en ellos se realiza prohíbe, al menos como programa.[4]

De ahí que prefiera hablar de estrategia. Porque una estrategia, a diferencia de un método —que dispone sus evoluciones sobre un campo fundamentalmente pasivo, preasegurado—, supone resistencia, un enemigo, adversidad. A diferencia de la confiada espontaneidad del método, una estrategia se sabe limitada por lo antagónico que enfrenta, se sabe finita, como finitos se saben —como deben saberse mortales, si es que desean el triunfo— los ejércitos en guerra. Y también porque, amagada constitutivamente por los movimientos en última instancia inanticipables del enemigo, una estrategia está remitida, a despecho de la generalidad de ope-

raciones que necesita arbitrar, a la consideración de una ineludible empiria. Acaso por esta razón se dice que la estrategia, más —o menos— que una ciencia, es un arte. Un cierto empirismo.

La cuestión estratégica que quiero bordear es una que, sin duda, provoca no poco escándalo cuando se acomete la lectura del último Wittgenstein. Es su renuncia sostenida, intensa y tenaz a la teoría, a la construcción de una teoría. Esta renuncia parece ir indispensablemente unida a la concepción de la filosofía como actividad, y ésta, en gran medida, como una actividad,[5] una práctica del ejemplo.

La mención del término «teoría» exige, como es obvio, precisiones. Tanto más, cuanto que el puntilloso trabajo descriptivo de Wittgenstein en los *Cuadernos* y en las *Investigaciones* exhibe —bajo forma rapsódica, epigramática o albumesca— la nervadura y la fuerza de una coherencia indesmentible, que (sin mucho celo) pudiera ser denominada «teoría», como de hecho ha solido ocurrir. Si algún tipo especial de proclividad nos lleva a favorecer este vocablo, podremos, seguramente, emplearlo; pero la cosa comienza a ser engañosa cuando su empleo, su aplicación a la actividad de Wittgenstein en las obras antedichas, tiende imperceptiblemente a ocultarnos el carácter de las luchas que animan a ésa. Y es precisamente un sentido crucial de estas luchas el que viene a cuajar en la cuestión de la teoría.

Para advertir en qué medida hay una cuestión en esto, me parece necesario distinguir dos acepciones del término, pues conforme a ellas dos, creo, se articula y despliega lo que de problemático entraña esa noción para Wittgenstein.

En una primera, teoría sería todo discurso que pretenda explicir lo real a partir de la constancia o la evidencia, del establecimiento de ciertos principios no manifiestos en la ex-

periencia, pero que determinan, causan o condicionan la facticidad del mundo; dicho en breve, todo discurso que se constituya desde la pretensión de decir la verdad de lo real. Es esto lo que podríamos llamar metafísica como doctrina. El carácter mismo de su pretensión está, sin embargo, determinado por un supuesto de transparencia: del pensamiento (y del lenguaje) en el cual y a través del cual ha de hacerse lo real patente. En efecto, la pretensión exige que lo real —y más decisivamente, lo real de lo real: su verdad— sea aprehensible en el pensamiento, y como pensamiento. Pero para que esta aprehensión sea posible como tal, se requiere el olvido de toda mediación entre el pensamiento y lo real, o, en todo caso, si tal mediación ha de ser reconocida, se requiere su reductibilidad a pensamiento, al menos teleológicamente. Y el reconocimiento de la mediación es imperativo: es, siquiera, el pensamiento mismo lo que la conforma. Y, en seguida, si el pensamiento no puede menos que expresar en proposiciones lingüísticas sus aprehensiones de lo real, también el lenguaje es momento constitutivo de la mediación.

Asumido —en cualquiera de esos dos niveles— temáticamente, este reconocimiento puede ser considerado como punto de partida de una filosofía crítica. Y ello porque esa máxima pretensión teórica, no pudiendo ya valer de inmediato como garantía de una espontaneidad especulativa, es expuesta como tal, y así dispuesta para ser interrogada. La suerte de la teoría, en cuanto metafísica, en cuanto doctrina metafísica, tendrá que ser decidida a partir de una preliminar averiguación de la estructura mediadora y de las condiciones que ella comporta. Esta, de acuerdo con lo señalado, puede ocurrir de dos modos: inquiriendo por las fonnas de pensamiento que posibilitan —y así enmarcan— toda aprehensión de la realidad, o poniendo al descubierto la estructura del lenguaje en que el pensamiento expresa sus aprehensiones. Como es sabido, la segunda de estas vías es la que se compendia en el

orden cristalino de *Tractatus*: una delimitación trascendental que deslinda lo decible de lo que no cabe decir, conforme a una detemiinación de la estructura lógica que fija *a priori* la posibilidad del discurso. Desde allí se decide que la verdad de lo real, su fundamento o su origen, es indecible, y que el discurso que porta tal pretensión, que cree satisfacerla, no es sino una extrapolación abusiva del discurso fáctico a aquello que trasciende a todo hecho, intento de decir lo que sólo se puede mostrar, siendo que sólo lo decible puede ser verdadero. La aspiración de la metafísica es incumplible, no por falsa, sino por carente de sentido, por tender la mano, alucinada, más allá del reino de lo fáctico, y asir nada más que el vacío. La teoría, la filosofía como doctrina y super-ciencia, es hurtada de todo suelo de legitimidad, explicada como «el malentendido de la lógica de nuestro lenguaje».[6]

Pero la demarcación del lenguaje y de lo que cabe válidamente decir en él había debido servirse de un hilo conductor muy preciso: una cierta preconcepción del lenguaje como tal, de lo que él constitutivamente es, de su esencia. Aunque esta preconcepción incluye la básica consideración de que hay un solo lenguaje, y que la distancia entre los lenguajes actuales y la estructura lógica esencial, por laberínticos que sean los caminos que los conectan, no es un abismo como el que dejan entrever la diferencia metafísica entre un lenguaje perfecto y su estado de caída intramundana, hay en ella la indeleble decisión de reducir todo discurso fáctico, declarar a éste la esencia de todo lenguaje. Así, la frase «hay un solo lenguaje» significa también, y sobre todo: «hay —en rigor— un solo *tipo* de lenguaje». Rasgo clave de esta decisión es la percepción de la *verdad* (lógica) como la instancia desde la cual se preconcibe y prepara el lenguaje para su delimitación trascendental, y, así, la medición de éste con arreglo al patrón de un deber-ser, de un ideal. De esta suerte, la crítica que el *Tractatus* formula acoge en su seno, como su posibilidad propia, la matriz de la

metafísica que aquélla estaba destinada a erradicar. (Sin duda, Wittgenstein no ignoraba esto; por el contrario, conforme a su distinción entre mostrar y decir, creía ver en el carácter metafísico de su teoría la necesidad indicativa del trazado del límite como perímetro total del discurso, y, en esa necesidad, el suceso catártico por el cual éste podría verse definitivamente liberado de la perplejidad metafísica).

He aquí, pues, algo así como una segunda acepción de la teoría, un más decisivo (acaso) y obstinado modo de articularse ésta como metafísica. Y es precisamente en este punto, en vista de esta segunda acepción, depositada en la figura imperativa, obsesiva de un deber ser del lenguaje, donde incide la ruptura y la reanudación que inauguran la segunda fase en la reflexión de Wittgenstein. Según esa figura, legible más allá de todo precipitado doctrinario, el privilegio concedido al discurso fáctico equivalía a la exclusión de toda otra forma lingüística que no se doblegase a ese esquema,[7] y, por tanto, a la incapacidad de la teoría para dar cuenta del lenguaje, precisamente, en su facticidad.

Esta observación podría ser estimada, en buenas cuentas, el punto de arranque de un entendimiento radicalmente nuevo de la tarea filosófica. Y lo es, puesto que le señala a ésta su senda. Es en esta senda donde reverbero, en la complejidad de sus funciones, el ejemplo. Pues, ciertamente, si la atención debe ahora centrarse en la facticidad del lenguaje, si debe ser ella resguardada del ímpetu del normativismo y del reduccionismo a una sola forma, a una sola fórmula, son los casos particulares, los incontables casos en que esa facticidad se detalla y diferencia, los que deben aflorar ahora, cubriendo toda la superficie. Casos que deben ser registrados, descritos con minuciosidad en otros tantos ejemplos.

Y aquí es indispensable coger bien el sentido de este

recurso. Pues podría uno imaginar una cuidadosa labor de recolección de casos que valiese como primera etapa de una investigación científica destinada, digamos, a la propuesta de una teoría lingüística, que nos enseñase las pautas clasificatorias de los casos y nos explicase la suscitación regular de tales o cuales fenómenos (usos). En tal evento, la recolección habría estado dirigida por ciertas hipótesis generales, que debiesen llegar a ser verificadas, corregidas o rechazadas en el curso de la investigación. Por otra parte, si no es esto lo que estaba en la mira de Wittgenstein —la formulación de una nueva teoría general del lenguaje—, tampoco puede decirse que lo acometido fuese no más que mera recopilación y tanteo, sin intenciones teóricas de ninguna especie, que difícilmente podría dispensarse de albergar secretamente hipótesis de selección —la dominancia tácita de alguna preconcepción del lenguaje. Se trata, en Wittgenstein, de algo fundamentalmente distinto: lo que él exige y espera del recurso al ejemplo es la imposibilitación de la teoría, la interrupción de todo intento de construir una metafísica del lenguaje. El recurso al ejemplo es, más acá de toda capitulación temática en que quisiéramos inscribirlo, crítica de la metafísica en estado práctico, que no sólo afecta a las consolidaciones doctrinarias de ésta, sino a la matriz, al sistema de gestos que la origina.

Si ello es así, parece obvio preguntarse por qué una práctica del ejemplo puede ser pertinente, no sólo en el seno de una crítica de la metafisica, sino, más decisivamente, como tal crítica. Hacerlo implica inquirir por el lugar, la significación y la función que el ejemplo tiene en el discurso metafísico.

Y, sin duda, la del ejemplo no es una cuestión subordinada en la armazón de ese discurso. Ya no podría serlo por el hecho crucial de registrarse en ella, y precisamente de un modo que no cabría sino llamar ejemplar, el gesto mismo de la sub-

ordinación. Todas las correlaciones entre lo general y lo particular, entre el principio (la ley, la regla) y el caso, que el aparato metafísico dispone y administra, son legibles —por ejemplo— bajo el prisma de una lógica del ejemplo. Una lógica, una didáctica (por cierto), y hasta una ética del ejemplo.

Sin pretender abordar, ni mucho menos, todos los aspectos sugeridos por el asunto, creo que es posible trazar en breve algunos rasgos suyos, repasándolos tendenciosamente, en la medida en que parecen los más indicativos para perfilar el sesgo crítico que ello asume en el pensamiento de Wittgenstein.[8]

Dos son esos rasgos, dos que podríamos llamar las dos funciones del ejemplo en el discurso de la metafísica. Según ellas se articulan y organizan las relaciones de teoría y ejemplo para la metafísica, en una teoría del ejemplo que ella supone, y no accidentalmente.

La primera es la función ilustrativa, de la *ejemplificación*. Conforme a ésta, ejemplo es todo caso empírico que pueda ser citado como momento de aplicación de una regla (un concepto), y que resulta, por tanto, explicado por ella. Pertenece a los ejemplos así entendidos el ser intercambiables, constitutivamente sustituibles y, por tanto, indiferentes; lo son ya si la regla los piensa en lo que tienen de común y no en su diversidad. En fin, la destrucción de toda la serie empírica de los ejemplos no acarrea la destrucción de la regla, puesto que ésta vale como pauta para la reproducción de nuevas instancias. En este sentido, la regla subsiste, reservada, en un orden otro que el de lo empírico.

La segunda es la función de la *ejemplaridad*. Se debe ésta a que la propia correlación entre reglas y ejemplos, entre pautas generales de inteligibilidad y casos particulares, tiene que ser orientada y, por así decir, predispuesta, representada,

por un ejemplo guía que recibe su eminencia del hecho de sensibilizar la correlación, de un modo que los demás ejemplos sólo cumplen parcial, difusamente; un modo que podríamos, acaso, llamar memorable.[9] El ejemplar es, apodémoslo así, la cifra de la regla. La ejemplaridad estatuye, pues, una insustituibilidad del ejemplo, pero al tiempo que la estatuye, la declara descifrable sólo para el pensamiento de la regla. De esta suerte, la ejemplaridad garantiza la subordinación de todos los ejemplos a la regla y, a la vez, la reserva de ésta en el orden inteligible.[10]

Apoyados en este rápido apunte, que nos insinúa, al menos, el carácter que podría asignársela a la provocación del ejemplo en un trabajo de crítica de la metafísica, dirijámonos ahora a examinar (con igual premura) el tratamiento wittgensteiniano de la cuestión.

Pues si aquello que más atrás llamé la práctica del ejemplo en Wittgenstein no consiste en la especificación mecánica de ciertas reglas preestablecidas (no podría serio, habida cuenta de que la noción de regla es una de las que centralmente se somete a revisión), tampoco es ella solamente el tanteo y acopio de meras ilustraciones de usos lingüísticos.[11] Sin duda que a los ejemplos, aquí, les está encomendada la custodia de los detalles que la pulsión teórica tiende naturalmente a escamotear, sin duda que —según esa metáfora asidua del mirar muy de cerca— el factor ejemplificatorio es reivindicado aquí para exhibir la diseminación de lo empírico. En efecto, si consideramos que los ejemplos son coextensivos con los juegos de lenguaje, mediante el trabajo del caso, de lo particular, que aquéllos envuelven, valida Wittgenstein la empiricidad radical de éstos, la afirmación de todos los juegos de lenguaje como juegos intramundanos.

Es en esta medida que podríamos decir que los ejem-

plos son inclasificables, o de otro modo, que cualquier propuesta taxonómica será necesariamente arbitraria, justificable por los fines específicos que la inspiren, pero no mas allá de ellos. En la inclasificabilidad de los ejemplos se refleja la de los usos lingüísticos que ellos hacen constar y, por cierto, la agudeza notable de la mirada de Wittgenstein. Pero poco obtendríamos explicando la imposibilidad de levantar un tal catálogo por un coartada tan poco contable como la que se aloja en la noción de genio. Y no sólo esto, sino también, más decisivamente, que se ha de reconocer que no cualquier es el ejemplo que cabe suscitar en cada ocasión, que, por consiguiente, hay el problema de la *pertinencia* de los ejemplos.[12] Y tampoco ésta podría ser despachada por medio del expediente del genio; no porque no haya que reconocerlo, y, más aun, dejarse coger por el asombro que deparan las torsiones de las encuestas wittgensteinianas, sino porque su conversión en categoría nos impediría apresar el sentido crítico fundamental que allí palpita.

Si, más allá del empirismo radical —y del descriptivismo, su fisonomía epistémica oficial— que quiere ser movilizado a través de la función ilustrativo del ejemplo, atendemos a ese problema de la pertinencia, quizá podamos decir algo acerca del papel que le corresponde aquí a la otra función señalada. El problema de la pertinencia nos remite a la pregunta por el principio a partir del cual esa pertinencia y la consiguiente selección se determinan. Y el principio está a la vista. Pues si algo puede ser indicativo, síntoma del uso lingüístico, es precisamente aquello que se desvía de él; mas no aquello que se desvía de cualquier modo, la confusión o el equívoco que diariamente asoma como deficiencia de la comunicación, sino la que nace de la fascinación por el funcionamiento del lenguaje, la errancia debida al deslumbre que cree adivinar en éste un fondo misterioso, que se deja seducir por ciertas analogías puntuales entre distintos usos y desde

allí generaliza, reduce, explica: proyecta la reglamentaria presencia de las cosas del mundo como cosas de un *mundo*. Es, entonces, el problema filosófico, la pulsión a que se debe y el abuso que motiva, la instancia paradigmático bajo cuya luz se hace el uso visible en su empiricidad. Pero si ello es así, podríamos decir acaso que sobre el eje de la ejemplaridad, al cual es convocada la filosofía misma, giran en 180º las relaciones sistemáticas de teoría y ejemplo, y son así desconstituidas. Cierta inversión de la metafísica se deja acusar aquí.

Mi intención era, como decía al comienzo, tocar un determinado aspecto de la estrategia de Wittgenstein en su demolición de la metafísica. Es en ella, y como ella, que cobra el ejemplo su fuerza crítica. Al hablar de estrategia, renunciaba explícitamente a invocar la noción de método, de un método, y ponía énfasis en la vocación empirista que ella supone. Desde lo avanzado quizá cupiese anotar algo más: que Wittgenstein reedita la lucha secular entre empirismo y filosofía. Sólo que la confrontación misma, el estado de guerra entre ambos, que indescemiblemente los destina uno a otro, no es un hecho empírico. Permítaseme dejar esto siquiera insinuado para concluir mi exposición; quizá con ello podamos también bosquejar el carácter de la inversión que mencionábamos recién.

Hay en la crítica de Wittgenstein un destino que suele llamarse terapéutico. Al hacerlo se está siguiendo una metáfora propuesta por él mismo. Yo tendería a llamarla *restitutiva*, por una razón que —espero— se hará divisable al término de estas líneas. Digamos, entre tanto, que se trata de operar, en el lenguaje y desde él, sobre los malentendidos, las confusiones y generalizaciones a que dan lugar las analogías gramaticales, íntimamente hospedadas en el devenir del lenguaje ordinario, y disolver los malentendidos, volviendo a tramar las

expresiones en la urdimbre de esos usos. De esta manera, desde la extrañeza y profundidad que es propia de los problemas filosóficos, el lenguaje es restituido a la familiaridad de sus funciones domésticas, «naturales»: «Retrotraemos las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano».[13]

Uno de los modos más relevantes de esta restitución consiste en cotejar las interpretaciones, las atribuciones de significado, su impositiva conversión en norma, con el evento del aprendizaje que lleva a la maestría en el uso de tal o cual expresión. Funciones, pues, elementales, «naturales» o primitivas; de algún modo, se trata de que seamos reconducidos a la economía de las situaciones de vida y los contextos en que «por primera vez» nos fueron dadas las palabras, a una suerte de infantilidad del lenguaje.[14] Y conste, por cierto, que «infantilidad» no implica aquí ninguna hipótesis acerca del origen del lenguaje, y, por tanto, de alguna fase histórica u ontológicamente anterior a éste, al ingreso en éste. El lenguaje es precisamente aquello que está ya siempre originado, que siempre se ha precedido a sí mismo, y, así, aquello en lo cual desde ya los hombres habitan: su mundo. Sus juegos son el tejido de la empiria; el que se juegue, contingencia radical.

El retraimiento a las situaciones primitivas es, sin duda, uno del lenguaje a su pluralidad constitutiva; podría quizá formularse el problema crucial de la segunda época de Wittgenstein, entre otros, del siguiente modo: sólo será retraído el lenguaje a sus lares y, en especial, a los límites en los cuales subsiste su vívida domesticidad, si no es traído a una unidad, cualquiera que ella sea, pues, en todo caso, será la unidad de un lenguaje, es decir, de una esencia del lenguaje.

En un cierto sentido, el renovado proyecto wittgensteiniano sigue siendo el mismo que animaba al *Tractatus*: puntear los límites del lenguaje. Pero también, en cierto sentido, la diferencia no podría ser mayor. Pues no se

trata ya de dibujar estrictamente la frontera global que circuye al lenguaje como un todo y una unidad, sino insistir en los límites internos, múltiples, que deslindan las prácticas lingüísticas innumerables, sin que pudiésemos avizorar una última linde. No podría ser mayor la diferencia, si el intento, aquí, es afirmar la diferencia como la naturaleza misma del lenguaje.

Y esta sostenida pasión por el limite repite el cardinal concepto crítico de la filosofía, de la metafísica, como una transgresión: el intento abusivo de reducir lo plural a unidad, digerir lo particular en lo general, remitir lo manifiesto, que meramente se mira, a lo recóndito e interpretable de una esencia supuesta; en una palabra, saltarse lo empírico, saltar por sobre su órbita y más allá de ella. Pero es justamente esa transgresión del límite la que autoriza y demanda el programa crítico y precisa sus efectos terapéuticos o restitutivos. Sólo desde ella aflora la necesidad de un retorno a lo familiar, y quizá, más aun, el valor mismo de familiaridad.[15] Y puede que esto no tenga que ser, al fin y al cabo, tan asombroso. Pues el metafísico, el hombre que está poseído por lo que llama Wittgenstein el «ansia de generalidad»,[16] no hace sino seguir ciertas pistas por las que el lenguaje mismo, esparciéndose en sus juegos, se mueve, decrece y crece; pero las sigue como huellas, como indicios de otra cosa, y yerra así. Ello, si podemos creer que las analogías que lo hechizan son también fundamentales pautas en la dinámica del lenguaje. Si así fuera, desde aquí podríamos entender quizá en qué sentido dice Wittgenstein que el límite no es un trazado nítido que separe pulcramente un uso de otro, sino una indeterminada zona tensional, que el lenguaje ordinario no obedece jamás o casi nunca a reglas estrictas o plenamente explicitadas, que no hay definición rigurosa para las palabras que usamos. La afirmación de la diferencia habría sido llevada hasta el seno mismo del límite, del cual no podríamos saber sino tras haber aco-

metido el gesto de quebrantarlos.[17]

Una deteminada imagen del proyecto, de la totalidad del proyecto de Wittgenstein pareciera anunciarse aquí. Una última visita a la cuestión del ideal y de la empiria nos la podría perfilar.

La idea en la cual compendia Wittgenstein el radicalismo de su segunda reflexión —«el significado de una palabra es su uso en el lenguaje»[18]— expresa una exigencia: la de observar cuidadosamente el devenir del lenguaje en su medio natural, en las prácticas cotidianas, los nexos públicos en los cuales se halla siempre embebido, las «formas de vida» que en él se expresan, los «sistemas de comunicación» que vehicula. El único modo de llegar a buenos términos con la interrogante que nos propone el lenguaje es verlo funcionar, mirarlo —muy de cerca— en sus usos. Esta mirada atenta permite discernir lo que es uso, de lo que es abuso, las instancias en las cuales el lenguaje «está haciendo su trabajo», de aquellas otras en que está de huelgo, cuando, abandonando su cotidianidad, «se va de vacaciones».[19] Hay en esto implícita una determinada percepción axiológica —permítaseme llamarla así—, un cierto ademán de valoración del uso mismo, del lenguaje como uso, de lo que pudiésemos llamar la *efectividad* del lenguaje de todos, su *ordinariedad.* No cabe duda que de dicho ademán Wittgenstein ha sonsacado escrupulosamente el poderoso normativismo del *Tractatus*, o que no puede decirse de aquél que su matriz se halle en algún principio externo al uso ordinario, en la reserva imperativa de algún dictado que éste hubiese de transcribir, menos o más torpemente; toda norma se ha resuelto aquí en la dispersión de las reglas, codimensional con la de los juegos de lenguaje.

Se nos remite así a la inmanencia de estos juegos, o mejor —si me es consentido, a mi turno, otro juego—, a su

intranscendencia, a aquel mero acaecer de los usos que Wittgenstein señala, bajo el rótulo de archifenómeno, en una frase crucial: «este juego de lenguaje es jugado.»[20] Pero la verdad es que podríamos decir que esta remisión sólo ha sido posible a partir de un decisivo hallazgo, en virtud del cual, precisamente, se restituye el juego a su ser-jugado: «El lenguaje ordinario está perfectamente bien.»[21] ¿Qué agrega este hallazgo, sino la idea de una *corrección del lenguaje*, de un buen funcionamiento suyo, cada vez que se lo encuentra inmerso en la diseminación polimorfa de la vida? Y sin duda es ésta la intuición básica de Wittgenstein, que inaugura la segunda fase de su pensamiento como clausura (auto)crítica de la primera, en renuncia a la reducción del lenguaje a la dictadura metafísica de una sola fórmula discursiva: el lenguaje correcto es el lenguaje existente.

Se querría ver en esto una petición de principio, aquella que ilegitima —conforme a la figura clásica— la conversión del hecho en derecho; pues tal sería el movimiento de una justificación del uso por sí mismo. Se la querría ver, si entendiésemos esa frase como una ecuación. Mas ¿podrá creerse que la efectividad del lenguaje, su simple acaecer, es, simplemente, su corrección; que su orginariedad es ya, sin más, su estar en orden?

Más bien habría que pensar que algo hacía falta para que la efectividad pudiera manifestarse como el «estar bien» del lenguaje. ¿Y qué otra cosa podría ser ello sino la transgresión que impele el surgimiento del problema filosófico? Tomando sobre sí la inquisición de Wittgenstein, tienta la pregunta: ¿cuándo, en qué contexto tiene sentido decir que «el lenguaje ordinario está bien»? ¿Dónde, sino en el contexto ambiguo de la transgresión, y como una suerte de movimiento restitutivo?

Una transgresión ha sido, pues, necesaria para darnos la perspicacia que deja ver la corrección del uso efectivo del lenguaje. Una transgresión que excede la mera empiricidad de los usos, su cierre intramundano, pero sólo —tal, el movimiento de los ejemplos— para que desde allí salte a la vista su dehiscencia. La transgresión abre un mundo, o por ello se nos da el evento de restituirlo, de restituimos a él. Pero es verdad que esto nada agrega al jugarse de los juegos lingüísticos. Nada, salvo el ser restituidos a su ser-jugados. Dejándolo todo como está, la filosofía destella, en el instante de su abolición, como apertura de un mundo donde habitar los hombres.

Santiago, julio de 1985.

Notas

1. Ponencia presentada en el Simposio Internacional *Ludwig Wittgenstein. Filósofo de nuestra época*, P. Universidad Católica de Chile, en agosto de 1985.

2. He tenido a la vista la edición inglesa (L. W., *The Blue and Brown Books, Preliminary Studies for the «Philosophical Investigations»*. New York: Harper & Row, 1965) y la traducción española de Francisco García Guillén (L. W., *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid: Tecnos, 1976). Referencias puntuales a las *Philosophische Untersuchungen* remiten a la numeración de los parágrafos; las traducciones son mías. (Las he revisado posteriormente teniendo a la vista la versión de A. García Súarez y U. Moulines, en L. W., *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona: UNAM/ Crítica, 1988; mayoritariamente he mantenido mis traducciones.) Lo mismo vale para el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

3. Tal es la situación de este texto, y también lo es, por cierto, la de la lectura de Wittgenstein que en él se intenta. Una lectura que se limita a empezar, por una razón personal; primeros pasos dados desde el pie forzado impuesto por el sirnposio. En este comienzo, como en cualquier otro, la lectura juega sobre la línea liminar, cayendo por detrás y por delante de ella, siempre en exceso —o defecto— respecto de aquello que ansiase a estar en línea con el

texto que se lee. De este forzoso desajuste trataré de dar cuenta en algunas de las notas con las que se trama esta exposición escrita — no la oral, que no podía darse esos lujos—. El desajuste no es arbitrario; lo provoca una necesidad inquisitiva que aquí no queda satisfecha, y sólo puede ser insinuada al margen o, más bien, a pie de página.

4. «No hay un método de la filosofía aunque ciertamente hay métodos, como —por decir así— diferentes terapias» (*IF*, 133).

5. Ya en el *Tractatus* se había establecido ésta como plataforma de definición de la filosofía: «4.112. La finalidad de la filosofía es el esclarecimiento lógico de los pensamientos. La filosofía no es una doctrina (*Lehre*), sino un actividad (*Tätigkeit*).» Pero tal entendimiento primerizo, no obstante decisivo y homónimo del ulterior, no ha de confundirse con éste. El concepto de ejemplo, creo, nos ayuda a precavernos del equivoco.

6. *Tractatus*, Prefacio.

7. Este modo de hablar es obviamente elíptico. En verdad, a la altura del *Tractatus* existía la confianza en la resolubilidad analítica de todos los lenguajes actuales en proposiciones elementales constitutivas de los mismos.

8. Extrema es la apretazón de los apuntes que arriba siguen, a propósito del estatuto del ejemplo. Serían requeribles largos desarrollos, acopio de argumentos y revisión minuciosa de algunos textos clásicos para justificar y puntualizar lo que decimos, para tornar verosímiles las dimensiones del asunto que hemos sugerido. De todos modos, si tuviésemos que nombrar tres obras, a boca de jarro, donde a nuestro parecer se perfilen otras tantas posiciones fundamentales de la cuestión del ejemplo en el discurso filosófico, tendríamos que referimos, seguramente, al *Político*, de Platón, a la doctrina del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento en la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant, y a la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel.

9. En este sentido, es propio del ejemplo en el discurso metarisico tener un doble fondo, requerir, para ser inteligible ópara que en lo inteligible comparezca la particularidad que en él se registraó, de un ejemplo del ejemplo: explícita lección del *Político*, por ejemplo (cf. 277 d ss.).

10. Tal cosa es la que ocurre en la lectura de la ejemplaridad que el discurso de la metafísica —discurso reglamentario por excelencia, que cifra su clave en el estar en regla— predispone minuciosamente. La insustituibilidad del ejemplo que en aquélla se deposita insinúa, por cierto, el evento de otra lectura. El alcance en que esta *otra* lectura incide y se desliza por las sinuosidades del texto de Wittgenstein, aun más allá de lo que para éste es administrable, apenas podrá ser sugerida aquí.

11. Por el contrario, se puede decir que la investigación wittgensteiniana se inicia con el calculado rechazo al simple empirismo del registro. En primer lugar, por la simplicidad exigida, constitutiva de la noción de juego de lenguaje. Son éstos «modos de utilizar signos, más sencillos que los modos en que usamos los signos de nuestro altamente complicado lenguaje ordinario. Juegos de lenguaje son las formas de lenguaje con que un niño conmienza a hacer uso de las palabras. [...] Cuando consideramos formas de lenguaje tan sencillas, desaparece la niebla mental que parece envolver nuestro uso ordinario del lenguaje. Vemos actividades, reacciones, que son nítidas y transparentes» (*The Blue and Brown Books*, ed. cit., 17; cf. versión española, 44 s.).

12. Dicho de otro modo, el problema de su selección. Así, al finalizar la Parte I del *Cuaderno Marrón*, Wittgenstein dice, a propósito de las explicaciones de usos de una palabra, que «consisten esencialmente en describir una selección de ejemplos que exhiben rasgos característicos; algunos de los ejemplos muestran estos rasgos exagerados, otros muestra transiciones y determinada serie de ejemplos muestra el desvanecimiento de tales rasgos» (ed. ingl., 125, ed. esp., 164).

13. *Investigaciones*, § 116.

14. Digo infantilidad y hablo de los ejemplos del aprendizaje y del adiestramiento, pem puede esto valer tal vez para la práctica en su conjunto por medio de la noción de primitividad, si hacemos cuenta de que la simpleza de los juegos en que ésa se acoge y se muestra, permite la perspicuidad que la investigación exige. Recuérdese un texto que ya citábamos parcelado en una nota anterior (11): «Juegos de lenguaje son las formas de lenguaje con que un niño comienza a hacer uso de las palabras. El estudio de los juegos de lenguaje es el estudio de las formas primitivas arte lenguaje o de los lenguajes primitivos» (ed. ingl., 17, ed. esp., 44; cf. también 81/

115 s.). Sin duda, este engarce de lo infantil, lo primitivo y lo simple está determinado, para los fines de la investigación, desde una perspectiva constructiva —como se refleja en la instancia de las piezas de albañilería a que recurre paradigmáticamente Wittgenstein en el *Cuaderno Marrón*, Parte I, y en las *Investigaciones Filosóficas*— y, por tanto, comandada por el destino formativo del aprendizaje: «... en estos sencillos procesos reconocemos formas de lenguaje que no están separadas por un abismo de las nuestras, más complicadas. Vemos que podemos construir las formas complicadas partiendo de las primitivas medante la adición gradual de formas nuevas» (*id.*, 17145) Pero también habría que reconocer que el «niño» es un valor fundamental de este discurso, ítem propiciatorio de su trabajo y —no en último término— del minado de la metafísica que se propone, al paso que la simplicidad, administrada como patrón para medir los usos efectivos y más complejos, revierte sobre éstos al modo de una imagen utópica.

15. La *familia* es otro de los «valores» fundamentales en el texto del «segundo Wittgenstein». Un pasaje del *Cuaderno Marrón*, que está destinado a hacemos sentir el quiebre de la interrogación wittgensteiniana con aquella que seria típica de la metafísica, recurre a él del siguiente modo: «Imaginen que alguien quisiera darles una idea de las características faciales de una detenninada familia, la de los tal y tal; lo haría mostrándoles un conjunto de retratos familiares y llamando su atención sobre ciertos rasgos característicos, y su tarea principal consistiría en la *disposición* adecuada de estos retratos, que, por ejemplo, les permitiría ver cómo determinadas influencias cambiaban gradualmente los rasgos, de qué modos característicos se hacían mayores los miembros de la familia o qué rasgos aparecían con más fuerza cuando lo hacían» (ed. ingl. 125, ed. esp. 163 s.). Con plena nitidez quisiera deslindarse este procedimiento de la pregunta metafísica, que por antonomasia busca barruntar la esencia: ¿cuál es el rostro (común) de esta familia? ¿Cuál es aquel esquema facial que está en la base de todos los rostros de sus miembros, o, más aun, qué secreto Rostro se vela en todos y cada uno de ellos? Preguntas, pues, que hallan su fuerza fascinante en un efecto de ocultación. «La función de nuestros ejemplos no era la de mostrarnos la esencia [...] a través de un velo de rasgos inesenciales; los ejemplos no eran descripciones que nos permitiesen un dentro que, por una u otra razón, no podría mostrame en su desnudez. Nos sentimos tentados a pensar que nuestro ejemplos son medios *indirectos* para

producir una determinada imagen o idea en la mente de una persona, que *insinúan* algo que no pueden mostrar. Esto sería así en algún caso como el siguiente: supongan que yo quiero producir en alguien una imagen mental del interior de una determinada habitación del siglo dieciocho en el que le está prohibido entrar. Para ello adopto este método: le muestro la casa por fuera, señalando las ventanas de la habitación en cuesdón y después le conduzco a otras habitaciones del mismo período» (ibíd.). Con el valor de familia se liga la metáfora de la casa, que también debe hacemos patente la compulsión metafísica; sensación, ésta, de estar fuera, preguntando por un dentro invisible, desconocido y, en suma, prohibido. Y si aquélla es la sensación típica, esto último nos recuerda el nexo de prohibición y trasgresión como la correlación indisociable de la metafísica.

16. V. el *Cuaderno Azul* (ed. ingl., 17 s., ed. esp., 45 s.), donde se analizan las «tendencias conectadas con algunas conclusiones filosóficas» cuyo resultado es el mencionado «ansia».

Subsiste acaso una dificultad ineludible que no permite separar limpiamente la violación de la observancia, y a la que se debe esa suerte de desdoblamiento de la linde sobre sí: aquello que al comienzo llamábamos la imposibilidad de discernir en sí misma la iteración del discernimiento. ¿Cómo, en efecto, distinguir con rigurosidad inapelable, es decir, con arreglo a un mismo principio patente y unívoco la transgresión metafísica que se deja fascinar por las analogías lingüísticas, del propio movimiento generativo del lenguaje ordinario? ¿No procede éste, acaso, precisamente por las vías difusas de la analogía, no es ésta una suerte de dinamismo de enlace —siempre local— de los usos, de producción y reproducción de los mismos? En un cierto sentido, la analogía quizá sea el vínculo —jamás determinado— que promueve la familiaridad entre tales usos —al paso que los extiende y multiplica—, y que hace de ésta la co-pertenencia de los lenguajes y de las formas de vida en un mismo acontecer (un «mundo», que meramente «hay», que «está en juego»). Si ello fuese así, habría que prestar acaso una especial atención a las metáforas (instancias de la analogía) de que privilegiadamente se sirve Wittgenstein en sus indagaciones o, más aun, quizá, ensayar desde ellas una lectura de su texto.

17. *The Blue and Brown Books*, ed. ingl., 28, ed. esp., 57.

18. *Investigaciones*, § 43; cf. también *The Blue and Brown Books*,

ed. ingl., 4, ed. esp., 31.

19. *Investigaciones*, 38. El texto alemán dice: «Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert.*» García Súarez y Moulines traducen: «Pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *hace fiesta*», en lugar de la clásica versión inglesa «when language *goes on holiday*» Esta parece, en todo caso, preferible: lo que está en cuestión es más la holganza que el festejo. Cf. *PU*, § 132: «Los embrollos (*Verwirrungen*) que nos ocupan surgen, por así decir, cuando el lenguaje marcha en vacío (*leerläuft*), no cuando trabaja.»

20. *Investigaciones*, § 654 También esta versión entraña un problema hermenéutico. El original dice: «Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als «*Urphänomenen*» sehen sollten. D. h., wo wir sagen sollten: *dieses Sprachspiel wird gespielt.*» García Suárez y Moulines: «Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como ëprotofenómenosí. Es decir, donde deberíamos decir: éste es el juego de lenguaje que se está jugando.» Nuestra opción nos parece más pertinente, no sólo porque la versión citada requeriría un distinto giro en alemán («Dieses ist das Sprachspiel, das gespielt wird»), sino también por el sesgo tautológico que demanda el carácter de constatación primaria del enunciado en cuestión (cf. §§ 655, 656).

21. *The Blue and Brown Books*, ed. ingl., 28, ed. esp., 57.

HEIDEGGER: TONO Y TRADUCCIÓN

A verdade
nem veio nem se foi: o erro mudou

F. Pessoa

Viñeta

¿Me equivoco si parto por suponer que todos ustedes conocen el nombre de Víctor Farías? ¿De oídas, al menos, puesto que en las tierras que son las suyas y nuestras se ha hecho tan escaso eco del estrépito internacional provocado por sus denuncias contra Heidegger, Heidegger el nazi? Yo tengo mi opinión sobre las denuncias y sobre el plan y estilo de su trabajo, sobre la tesis que sostiene —la adhesión de Heidegger al nazismo arraigaría en el meollo de su pensamiento, y éste, mucho antes de] advenimiento del Führer y su comparsa ominosa, habría sido, como mucho en Alemania, protonazi—; tengo mi opinión sobre la pregunta que preside su libro, sobre el debate que se ha desencadenado, sobre la pasmosa falta, en éste, de una pregunta esencial —no ¿cómo es que Heidegger es nazi?, sino: ¿en qué sentido es el nazismo, el fascismo, filosófico? Pero no creo que sea ocasión ésta de detallar mis pareceres sobre el punto. Más de alguien podría creer que, al hacerlo, he venido a ventilar inmundicias en medio de un homenaje. No lo hago, pues, y tampoco voy a referirme a ese libro debatido —*Heidegger y el nazismo*, que a la fecha debe estar saliendo en castellano— pero sí quisiera detenerme en ciertas declaraciones de Farías en que refiere el origen y sentido de su indagación. Declaraciones, en entrevistas,[2] que configuran lo que se puede llamar el relato fundacional o, si Uds.

lo prefieren, el mito en que Farías funda su libro. Allí cuenta él que en una conversación con Heidegger, cuya confianza ya se había ganado, éste le propuso traducir de nuevo al español *Ser y Tiempo*, puesto que tenía noticias de que la versión de Gaos era insuficiente. Halagado y amagado por la propuesta, y percibiendo que la labor de traductor es ingrata, de resultado incierto (estoy citando) —sobre todo con una obra tan esquiva a ser trasladada—, Farías (si hacemos fe de lo que nos cuenta) buscó una excusa, una respuesta diplomática; quería —según narra— eximirse de pasar veinte años metido en ese quehacer oscuro. Dijo, devolviendo el halago: «Profesor, si yo leo a Platón, aprendo el griego, si leo a Heidegger, aprendo alemán.» La réplica entusiasta que Heidegger dio a esta salida, además de evidenciar la minusvalía que a los ojos de éste grava a las lenguas románicas, trajo a nuestro paisano una conmoción imborrable que —así confidencia— lo llevó desde el día siguiente a hurgar los entresijos de la «historia oficial» de la adhesión de Heidegger al nazismo. Veinte años de traducción, dice Farías, fueron obviados de esta suerte. La fecha del encuentro referido es 1967. En 1987 fue publicado *Heidegger et le nazisme*: veinte años. ¿Coincidencia? Yo diría más bien que se trata de un *lapsus linguae.* Y que la obra que lanzó Farías hace menos de dos años reemplaza la traducción rehusada de *Ser y Tiempo*; que la reemplaza, esto es, que ocupa el lugar que oculta que le estaba asignado a ésta, a la vez que oculta que a ésta le estaba asignado tal lugar. O quizás mejor: el libro de Farías es escrito a partir de la renuncia a la traducción de *Ser y Tiempo*; en esa renuncia y en ese rechazo está insciito, en cierto modo como necesidad, el libro: el libro *es* esa renuncia, ese rechazo, y esa traducción.

Pero dije que no iba a entrar en el libro. Sólo me ocupa ahora insinuar *qué hay* en ese rechazo a la traducción, y no sólo de ésta de *Ser y Tiempo*, sino en el rechazo de Farías a ser traductor, a ser filósofo en cuanto traductor, a ser como filó-

sofo, no más que traductor. Qué hay en eso no sólo para Farías, sino para nosotros.

1

Sí, sí, no me olvido: éste es un homenaje, un evento conmemorativo. Pero es por eso, precisamente, que me ocupa lo que digo. Se trata, creo, de saber si la ocasión entraña algo más que lo rutinario y lo ceñidamente debido de una celebración. O, si se quiere, cuando se celebra algo, un natalicio, por ejemplo, cuando se conmemora el nombre de algo o alguien, algo debe interpelarnos en ese nombre, debe éste concebirnos de alguna forma. Nos importa no abandonarlo al olvido, o bien sonsacárselo a éste por un instante ritual; en algo debemos considerarmos, nosotros mismos, comprometidos por ese nombre. Entonces, sería aconsejable averiguar si esta conmemoración es algo más que un acto rutinario, prescrito por las convenciones inerciales de la academia y el profesionalismo. Sería bueno responder a la pregunta: ¿qué significa el nombre (de) Heidegger en nuestra comprensión y ejercicio de la filosofía? ¿Qué significa para ambas?

Al plantear esta pregunta no sólo estamos inquiriendo por lo que ella dice expresamente, esto es, en qué sentido nos importa Heidegger. También estarnos sopesando ya este importamos, midiendo la distancia desde la cual somos alcanzados por la interpelación de ese nombre. Más aun, estamos abriendo recién una distancia y predisponiendo un ámbito donde se haga audible la interpelación. De hecho, sólo en cuanto alcanzados por el nombre (de) Heidegger, podemos tomar distancia de él para aprehender mejor la interpelación, ese vínculo.

Para designar esta operación y movimiento, creo lícito evocar un término del mismo Heidegger: *Aus-einander-setzung*. En el uso reflexivo «sich auseinandersetzen»), significa el vo-

cablo, aproximadamente, confrontarse—. situarse uno «fuera» del otro, «frente» a él, pero en cuanto remitidos ambos mutuamente. En este sentido, la «confrontación» es un llevar a efecto independencia. Se dirá, por cierto, que ésta es asimétrica. Quien se confronta reconoce ya por principio la previa y esencial independencia de aquello con lo que se confronta, mientras que para sí recién proyecta una semejante. Esto es cierto, pero quizás haga poca justicia al otro momento que necesariamente implica esta noción: junto a la independencia de los confrontados —una cierta, la otra de intentotambién está acentuada la recíproca remisión. Y es así. El testimonio de reconocimiento que se rinde en una confrontación conforme a su exigencia estricta, vale y rige en tanto se cumplacl proyecto y la intención que la anima. La independencia de aquello que en la confrontación tiene el primer lugar, por ser lo previo, esa independencia, como su erigirse reposadamente desde sí y sobre sí mismo (según se dice en alemán: *Selbständigkeit*), reluce y se hace tanto más manifiesta, cuanto más lograda es la tentativa de la propia independencia. Mutuamente se requieren: ésta, por cierto, a la primera, pues tiene en ella la medida de su verdad y su porte; pero también la primera ha menester de la segunda, asímismo como medida suya. La separación, la distancia que lleva a efecto una «confrontación» semejante es también dehiscencia y despliegue de una dimensión donde tales rnediciones ocurran. Cuando ello se logra, y se logra acusadamente, se rinde —por ambas partes— la cuenta de una diferencia (un *Unterschied*), el testimonio de una mutua pertenencia, y, en cierto modo, ni un encuentro ni un rechazo, sino el tributo inconmensurable de una despedida (un *Abschied*).

¿Mutuamente pertenecientes, Heidegger y nosotros? ¿No habrá una evidente desmesura en la sola ocurrencia de una confrontación con Heidegger, sobre todo si se la mide desde éste, con los conceptos de éste? Quizás. O sí, segura-

mente. De esa desmesura se trata y de la dimensión que ella provoca. (La nombro, entre tanto, traducción). Lo que en todo caso me permito recordar es que en la idea de la confrontación había concentrado yo la exigencia que tendría que ser satisfecha para que la conmemoración no retrocediese a recordatorio. Y esa confrontación comienza —y sólo comienza— con una pregunta. Preguntamos: ¿qué significa el nombre (de) Heidegger en nuestra comprensión y ejercicio de la filosofía?

Sea lo más inmediato un indicio.

Hace unos años hice —con asistencia de algunos alumnos amigos— una pequeña investigación, sin duda inaparente, cuyo material eran las publicaciones filosóficas en Chile desde el tiempo en que se instauró la formación profesional, o sea, fines de la década del 40. La indagación consistía en determinar qué autores —clásicos y contemporáneos— eran estudiados, comentados, analizados, reseñados, referidos y citados en esas publicaciones. Los resultados debían expresarse, en una primera fase, cuantitativamente; la segunda fase tenía que ofrecer una interpretación de esa constancia numérica. Por supuesto, siendo imposible definir criterios de cuantificación en el éter, la interpretación ya estaba orientando las labores de la primera fase. Así, para saber qué valores distintos asignar, por ejemplo a una nota, una cita, una mención, fue preciso suponer un cierto modelo del *comentario*, que de este modo se entendía como forma y formato esencial del discurso filosófico profesional —y no sólo entre nosotros. Con todo, la primera fase fue completada; la segunda no pasó del esbozo. Entre otros asuntos y curiosidades, pude concluir que Heidegger era el autor más frecuentado de todos en nuestra vernácula literatura filosófica profesional. Su ventaja sobre los otros era de tal magnitud que bien podía considerársela un síntoma, ver en las cifras algo más que un dato mudo y

externo. Más aún, si se considera lo siguiente: el nombre de Heidegger se llevaba por delante al de cualquiera de los clásicos; pero citar a los clásicos, para el profesional de la filosofía, es deber, prestancia y rutina: hacer lo propio con un contemporáneo es, por el contrario, una opción. Se podía sospechar, entonces, una relación nada de superficial entre el nombre de Heidegger y la institución local de la filosofía: avizorar a Heidegger como lo que podríamos llamar el aval y garante invocado por nuestra profesionalidad filosófica. Y si me apuran, diría que no solo ha sido un aval, sino también algo así como un destino. (Según se sabe, se ha buscado corregirlo: enarbolando, antaño, el marxismo y el partidismo filosófico, tentativa abortada —sabemos cómo; y hoy por hoy, propiciando a la filosofía analítica como el más serio candidato, bien que sus orientaciones menos tenaces, las recientes, han tendido a bizquear hacia el terruño de la hermenéutica).

Heidegger —me explico ahora muy escuetamente— ha sido aval de la profesionalización de la filosofía en Chile porque ha proporcionado el fundamento de la legitimación interna de su ejercicio. Se ha extraído de él, y en su nombre, una autoconciencia de la filosofía como disciplina autónoma, es decir, dotada de un campo propio sobre el cual establecer su propia legislación. Piénsese cómo se tomó de allí una determinación del saber filosófico, mediante la promulgación de un terna privativo de la filosofía y el discernimiento esencial de ésta con respecto de la ciencia. («la ciencia no piensa», reza un lema bien conocido de *Was heisst Denken?*). A esto pertenece también la habilitación de «dispositivos», «técnicas» y «actitudes» de enseñanza, aprendizaje y, en general, discurso. Pero también habría que pensar cómo sobre esa base se definió la relación de la filosofía con el tiempo histórico presente (la urgencia de la coyuntura o la rutina de lo actual) como extemporaneidad, lo que se interpretaba como prescindencia de acción política. Positivamente expresado, la filoso-

fía no pertenecería a la publicidad y contradictoriedad del espacio político, del poder, sino a la interioridad y secreta colaboración en el dorninio de lo espiritual. La expresión político-universitaria de tal espiritualidad fue el academicismo.

Considero indesmentible la significación central de Heidegger para la legitimación de la filosofía profesional en Chile. Pero, así como me parece que esa afirmación es redonda, asimismo creo que lo es esta otra: en Chile, en nuestra filosofía profesional, Heidegger también ha sido esencialmente el nombre de un malentendido. Esto, de una doble manera. Primero, como malentendido de un nombre, el de Heidegger: me refiero al sino inicial de las lecturas existencialistas, antropologistas y subjetivistas de *Ser y Tiempo*, emprendidas ya fuese «a favor», ya fuese «en contra», con ánimo devoto o con virulenta agresividad, o, en fin, con dejo de displicencia. Pero no se trataba sólo de las lecturas «incorrectas»; el malentendido de que hablo subyace también a las lecturas «correctas», eruditamente probadas. Ello, porque, en un segundo sentido, es un malentendido más profundo, más recóndito, haber recurrido al aval heideggeriano para sancionar la irreflexión de la filosofía profesional chilena acerca de las condiciones que la hicieron posible: hablo del problema de la universidad, como cruce de las cuestiones de saber, poder e historia. Por tal medio nuestra filosofía profesional no sólo se vedó el acceso a esas condiciones, sino que desatendió el hecho de que Heidegger haya sido también el nombre del último discurso expresamente filosófico sobre la esencia de la universidad, desdichado discurso, sin duda.

Me importa que no se me malentienda cuando hablo de malentendido. No digo que sea un equívoco ni un accidente; es la condición bajo la cual ha *debido* desplegarse nuestra profesionalidad : *cierta* necesidad está obrando en ella, de la cual no cabe desentenderse. Y tampoco es una mera defi-

ciencia o una negatividad, como si por causa de ella no tuviésemos, en modo alguno, filosofía. Lo que tenernos es lo que tenemos: ese malentendido sobre el cual se erige nuestra filosofía profesional *es lo más filosófico en ella*. Después de todo, para malentender es preciso ser capaz de malentender, o sea, al mismo tiempo, de entender, quizá más: es preciso *haber entendido*, aunque de inmediato lo entendido fuese desatendido, desoído, soslayado.

¿Les parece a ustedes que esto que he descrito tan someramente pudiere ser visto como una historia que nos concierne, un cierto destino al que pertenecemos? De ser así, yo insistiría: esta pequeña historia —este pequeño destino— es, desde luego, insuprinúble, inalterable. Lo que está hecho, hecho está. Yo no pretendo —es lo que menos podría pretender— cambiar lo habido. Recién lo decía: lo habido es también nuestro haber, con el cual tenemos que hacer en el modo esencial de la memoria y la revisión, y desde el cual tenemos que habérnoslas con nuestra posibilidad —de filosofía. No se trata, entonces, de borrar esa pequeña historia; se trata de hacerse cargo de ella en la forma del destino, un pequeño destino que casi no lo es. (O, si ustedes quieren, de un destino que no es sino mudanza). Sólo, pues, busco suspender esa historia en el vilo de una pregunta que jamás fue formulada en ella explícitamente, pero que la atraviesa corno su espectro: la pregunta por la traducción.

¿A eso venía, a fin de cuentas, lo de Farías? Francamente, sí. Por que lo que Farías narra me insinúa la posibilidad de verlo a él y a su libro como la culminación del malentendido de que hablaba, de pensar que su rechazo a ser traductor es tal culminación *como* malentendido.

¿Por qué la traducción? Pero ¿es necesario llamar la atención sobre el papel que juega la traducción en nuestra forma-

ción profesional? ¿Si todo el aprendizaje escolástico de la filosofía reposa, entre nosotros, en la traducción? No me refiero con esto al escaso bi- o multilingüismo de los estudiantes de filosofía entre nosotros: eso no es lo decisivo. Lo decisivo es la duda esencial acerca de la valencia y potencia filosófica del castellano. Esta duda marca a las traducciones que son requeridas en el aprendizaje precisamente *como traducciones*, es decir, como presumibles tergiversaciones y aberraciones de sentido. El aprender filosofía con traducciones marcadas como tales constituye lo que podríamos llamar la *hipoteca* de nuestra formación profesional. Mirada desde ella, la apelación al original, a veces estilizado patéticamente hasta la adoración, no es sino su consecuencia necesaria. Por cierto, no quiero decir que no se deba leer en lengua original; sólo quiero hacer notar que cuando se forrnula entre nosotros esa exigencia, por regla se lo hace bajo la incomodidad que nos significa la traducción. Dicho brevemente: la traducción es para nosotros nuestro malestar —nuestro mal-estar— en la filosofía.

¿Qué le escuchábamos a Farías? «Yo no quería dedicarle veinte años a tal tarea [de traducir *Sein und Zeit*] y busqué una excusa. Le dije: "Profesor, si yo leo a Platón aprendo griego, si leo a Heidegger, aprendo alemán".» Lo que pesa aquí es el original, el *valor* del original, a diferencia de la traducción. Y dos preguntas quedan resonándonos por ausencia. ¿Cuándo aprender español, es decir, leyendo a quién, es decir, a qué filósofo? No hay respuesta. Pero también: ¿por qué no aprender español al traducir (por ejemplo, a Heidegger)? No hay respuesta.

La traducción como hipoteca de nuestra formación profesional en la filosofía se funda en la hipoteca del español como lengua para la filosofía. Entonces, el que la traducción sea nuestro malestar en la filosofía nos remite a algo más profundo, nos lo revela: nuestro malestar —nuestro mal-estar— en la lengua.

Es, pues, mirando el asunto desde este punto de vista que me veía tentado de decir que el libro de Farías es el cumplimiento y la culminación de un rasgo esencial del trabajo profesional de la filosofía en Chile. No sé si ustedes recuerdan que al inicio me refería a esa confidencia suya que citaba considerándola un *lapsus linguae*. Había intención en el uso de ese latinismo: no sólo aludía a un involuntario desliz de lo dicho, sino —sobre todo— a una elipsis, a un ausentamiento de la lengua, a una cierta caída suya (y la cuestión de la *caída*, ya veremos, está en la esencia de la traducción). *En* tal ausentamiento y *sobre* tal caída se ha construido, acaso, nuestra profesionalidad filosófica —y quizás algo más que ésta—, desde allí se ha armado, a ello se debe: con ello está, pues, en deuda. ¿No se haría, poco a poco, tiempo de saldarla?

¿Y qué tiene Heidegger que ver en esto? Vuelvo —será la última vez— a la entrevista de Farías, a la *versión* de Heidegger que allí se da. Ante la respuesta diplomática ya mentada (cito), «Heidegger mostró una alegría inusitada y me dijo: Doctor Farías, espero que perciba la profundidad de la respuesta que me ha dado. Estoy persuadido de que las lenguas latinas carecen de la fuerza suficiente para entrar en la esencia de las cosas.» «Al escuchar esta respuesta —sigue narrando Farías— sentí como una erupción volcánica. Sus palabras denotaban una convicción absoluta y transparente. Todo el mundo sabe que para Heidegger el hombre es en sí mismo la comprensión del ser. Y esta comprensión del ser se da fundamentalmente en el lenguaje [la lengua, die *Sprache*]. Luego, si hay hombres que tienen un lenguaje capaz de llegar a la esencia de las cosas y otros tienen un lenguaje que no sólo es incapaz, sino un impedimento, hay hombres de primera clase —*Herrenmenschen*—, y hombres de segunda clase, de la que yo necesariamente forrnaría parte. Al decírselo, eludió una respuesta clara». «Hombres», profiere Farías,

y a mí me seduce decir filósofos, filósofos de primera clase —*Herrenphilosophen*—, y filósofos de segunda y tercera, traductores.

2

La convicción que se registra en esa declaración —y en eso tiene razón Farías— es temática en Heidegger. Uno podría hacer acopio de citas al respecto: tomarlas de la *Introducción a la Metafísica*, *El origen de la obra de arte*, *El dicho de Anaximandro*, el *Parménides* o la entrevista concedida a la revista *Der Spiegel*, para mencionar sólo algunas instancias particularmente enfáticas. Así, por ejemplo, en ese último y póstumo texto —suerte de testamento filosófico y político cuyo destinatario primero es el pueblo alemán— explica Heidegger la misión y peculiar habilitación que él entiende tiene Alemania, por su proveniencia metafísica, para dar el giro esencial de la metafísica misma: «Pienso en el singular parentesco interno de la lengua alemana con la lengua de los griegos y su pensar. Esto me lo reafirman siempre de nuevo los franceses. Cuando ellos empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no pueden avanzar con su propia lengua.»[3] Es claro que las raíces de este sentimiento de afinidad esencial con lo griego podría ser nítidamente halladas en el temprano romanticismo alemán, y aún antes quizás. Pero, de cualquier modo, en la atribución de diferentes rangos a las lenguas, que designa, por una parte, al griego y al alemán como solares primigenios en vista de la verdad del ser, y por otra, relega a las lenguas románicas a un rellano destituido —el inglés, dicho sea de paso, recibe en algún sitio una reprimenda socarrona—, en esa distribución de rangos que expeditamente se lee como principio de discriminación literalmente onto-lógico, Farías ve lo que él mismo llama un «fascismo del espíritu», queriendo significar con eso —me imagino— un fascismo lingüístico. Y uno puede representarse sin demora el contexto de que una

tesis semejante puede alimentarse: piénsese en el primer capítulo de la *Introducción a la metafísica* (curso de 1935), piénsese en la alianza indisociable que allí se traba entre lengua, metafísica y pueblo.

Pero, por supuesto, aquí no se trata de averiguar qué relaciones hay entre fascismo y lengua, entre lengua, filosofía y nacionalismo, y ni siquiera de examinar cómo, al menos desde las primicias del romanticismo alemán (esto lo evocábamos recién), puede asistiese al despliegue de una experiencia filosófica radical de la lengua alemana. Su remate es Hegel: allí está un pasaje bellamente estricto de la *Ciencia de la Lógica* (al comenzar el prefacio a la segunda edición), donde se estipula que «la filosofía... no requiere absolutamente de ninguna terminología especial»,[4] en virtud del espíritu especulativo de la lengua alemana, lo que, por cierto, hace del alemán la Lengua del Espíritu.

Decíamos que aquella convicción —la de Heidegger— es cosa profunda. Seamos más explícitos: lo que desde ella se dice —el privilegio de una lengua y la postergación de otras— es dicho como algo que pertenece internamente a la *historia del ser*, y ello precisamente en razón de un acontecimiento destinal —determinativo y preñado de consecuencias para la filosofía occidental, aún más, para toda la entidad de Occidente, del *Abend-Land*—. Tal acontecimiento es la *traducción* de las palabras griegas fundamentales del pensar al latín romano, que desde ahí en adelante, tras sucesivas consolidaciones y sedimentaciones, recubre y gravemente estorba el acceso a los sentidos originarios, principiales. Considérese este texto que supongo célebre: «El proceso de esta traducción del griego al romano no es nada caprichoso ni exento de daño, sino la primera sección en el curso del cierre y extrañamiento de la esencia originaria de la filosofía griega. «Nosotros, sin embargo, saltamos ahora por sobre todo este curso de la desfigura-

ción y la decadencia y buscamos conquistar de nuevo la no destruida fuerza dominante de la lengua y las palabras...»[6]

Esta cita, junto a otras similares y harto abundantes, bastaría para que entendiésemos que el problema de la traducción, de la *Übersetzung*, no es cosa menuda y accesoria en Heidegger, sino que pertenece a la íntima determinación de su pensamiento. Para empezar, podemos ver cómo la referida traducción o, más bien, el diagnóstico que de ella hace Heidegger y que la instala en el centro gravitante de la historia del ser —y literalmente gravitante, si es el lugar de una caída, una de-cadencia (*Verfall*) — en la base de la cual se asienta el desmerecimiento filosófico de las lenguas románicas.

¿Qué carácter podemos asignar a este diagnóstico? ¿Se trata acaso de una valoración? Si lo fuese, se tendría necesidad de mostrar cómo ocurre, en un pensamiento que se declara y se elabora como pensamiento posvalorante —la crítica del concepto de valor es un tópico fuerte en Heidegger—, cómo puede todavía tener lugar lo que él mismo rechaza; si cupiese, habría que hablar quizás de una valoración no axiológica o, si se quiere, de la voluntariosa estipulación de una dignidad ontológica. En evitación de estas dificultades —pero también por modo de retrotraerlas a algo que tal vez sea un plano más elemental— yo preferiría hablar de una *decisión*.

La decisión es a la vez una teoría de la traducción. Pero la cuenta que diésemos de ella quedaría trunca si no atendiésemos a su otra mitad que, en la referencia de la cita anterior a la recuperación de la fuerza nominante de la lengua, queda al menos dibujada. Y es que en Heidegger, *a primera vista*, no hay una, sino dos comprensiones, dos conceptos diferentes de la traducción. Sea el siguiente pasaje:

> Todo intento de una traducción «literal» de palabras fundamentales como «verdad», «ser», «parecer», entre otras, ingresa desde ya en el círculo de una empresa que va esencialmente más allá de la idónea confección de formas verbales literalmente ajustadas. Antes y más seriamente podríamos ponderar esto si meditásemos qué es «traducir». Por lo pronto, concebimos este evento, exteriormente, de manera técnico-filológica. Se opina que el «traducir» es el traslado (*Übertragung*) de una lengua a otra, de la lengua extranjera a la lengua materna, o bien al revés. Pero no acertamos a saber que constantemente traducimos ya nuestra propia lengua, la lengua materna a su palabra propia. Hablar y decir es en sí un traducir, cuya esencia de ningún modo se resuelve en que la palabra traductora y la palabra traducida pertenezcan a lenguas diferentes. En cada conversación con otros o consigo mismo prima y se despliega un traducir originario. Con ello no mentarnos primeramente el evento de reemplazar un giro lingüístico por otro de la misma lengua y de que nos sirvamos de la «perífrasis». El cambio en la elección de las palabras es ya la secuela de que aquello que ha de ser dicho, se nos ha traspuesto (*übergesetzt*) en una otra verdad y claridad, o, acaso cuestionabilidad. Este traducir puede acontecer sin que se altere la expresión lingüística. La poesía de un poeta, el tratado de un pensador, está en su palabra propia, irrepetible (*eimnalige*), única. Nos urge a escuchar esta palabra siempre de nuevo cual si la oyésemos por primera vez. Estos primerizos (*Erstlinge*) de la palabra nos transponen cada vez a una nueva orilla. El llamado traduciry parafrasear sigue siempre y solamente al traducir nuestro ser (*Wesen*) total al donúnio de una verdad cambiada (*einer gewandelten Wahrheit*). Sólo cuando ya estamos apropiados (*übereignet*) a este traducir, estamos en el cuidado de la palabra. Recién a partir del respeto así fundado hacia el lenguaje [la lengua] podemos emprender la tarea mayoritariarnente más fácil y limitada de traducir la palabra extranjera a la propia.[6]

Se podría creer que este fragmento concede igualitariamente a cada lengua lo suyo, de suerte que quienquiera tuviese lengua

materna —¿y quién no la tiene? (en sordina: «nosotros»)— tendría también siquiera la posibilidad de experimentar y llevar a cabo la transposición esencial de que aquí se habla. Pero «traducir y traducir no es lo mismo ... En el traducir no sólo se trata de lo que en cada caso se traduce, sino desde qué lengua a cuál se traduce.» Seria preciso observar que la *Übersetzung*, aquí, se concibe como relación de la lengua con un *proprium*, su *mismidad*. Y no toda lengua es propia en el sentido que Heidegger profiere la palabra. La propiedad, lo propio (*das Eigene*, que resuena tan nítidamente en el nombre de *Ereignis*) acontece propia —o primariamente— en ciertas lenguas. En tales lenguas, la *Übersetzung*, que permanece remitida —o remisible— esencialmente a lo propio, ocurre como *Übereignung*, como transpropiación o —en una versión menos extravagante— como entrega, transferencia de propiedad. En tal ocurrir, que tiene el sello del cambio (*Wandel*), pero en donde campea a la vez, ciertamente, una destinación como envío (un *Geschick*), se mantiene abierta la historia, la *Geschichte*, como pertenencia y pertinencia de la tradición, de la *Überlieferung*. Mirado desde aquí, el concepto de traducción, éste de que hablamos ahora, apunta a una remisión histórica del *Ereignis* como movimiento de la entrega, de *Übereignis*, de traspaso de lo propio en lo propio.

Traducir y traducir no son lo mismo: todo el acento recae sobre el pasaje, sobre el *trans* del traducir, el trance de traducir. El acento y la decisión, sobre todo la decisión de traducir. Si se piensa cuál es el contexto en que la cita reciente se inserta, podrá medirse la envergadura de tal decisión. Se trata allí de la interpretación del *Poema* de Parménides en vista de la cuestión de la verdad como desencubrimiento. Tal *Poema* es, por supuesto, instancia paradigmática de esta elucidación de la *aletheia*: lo que está en juego en esta elucidación es la esencia y destino de la filosofía occidental. La versión de la *aletheia* es un acto crucial de intervención, por Heidegger,

en la delimitación de esa esencia, un acto cuyo sentido estriba en que él mismo se pruebe como lugar que pertenece a esa esencia y ese destino, lugar destinado esencialmente. Pero esta prueba es un riesgo: la mera decisión de traducir está suspendida en un riesgo principal: ¿qué, si griego y alemán fuesen inconmensurables? De las palabras griegas, Heidegger dice que «en el hecho tienen... dentro del pensar y decir griego una fuerza significativa dominante... Sólo que ella está completamente sepultada en el modo de decir y pensar romano, y en todos los modos románicos, y también en nuestro modo alemán.»[8] La decisión es, pues, la de la exhumación y restablecimiento, la apropiación de esa fuerza significativa dominante, la no destruida fuerza nominante de la lengua. No se nos escapará su estilo: la reapropiación de la fuerza se realiza desde el alemán, a través del griego, para el alemán —eso sería «traducir la lengua a su palabra más propia». Podemos decir que, en cuanto *recuperación* histórica de una fuerza originaria del lenguaje (concebida esta recuperación como volver a tener lo que fuera propio y, a la vez, como sanar), lo que está fundamentalmente en liza es una *política de la lengua*.[9] Su aspecto más notable es seguramente el modo en que se lleva a cabo la recuperación del alemán: como discernimiento, separaci6n y purga del elemento romano-románico en la lengua alemana. (Todo lo que quisiera decir sobre «fascismo lingüístico» en Heidegger, sobre el «arbitrario» privilegio que él concede al alemán como lengua del pensar, depende de haberse hecho cargo de este proceso, de este trabajo).

Cohabitan en Heidegger, a primera vista, dos conceptos de la traducción: el uno corno entrega, *Übereignis*, el otro como caída y decadencia, como *Verfall*; aquél enseña en su matriz el vínculo de alemán y griego, éste, el de griego y latín. Una práctica —la que acabo de describir— los vincula para discernirlos; en esa práctica sostenida —inexorablemente después de *Ser y Tiempo*— se aloja, entonces, una decisión. ¿Po-

demos acercárnosle más?

Retomo el *Parménides*. Se averigua allí —por modo de encauzar la inteligencia de la *aletheia*— la propiedad de la traducción del *pseudos* griego por el *falsch* alemán, que viene de *falsum*. Este alberga en su núcleo etimológico la noción del *caer*, que se explaya en la constelación de tender-una-trampa, hacer-caer y caer. El griego entiende todo caer desde el hacer-caer y, por tanto, desde el previo estar en pie: *stehen*, en alemán (y sería indispensable mostrar cómo en Heidegger el ser —*sein*— se entiende como *stehen*). Pero a su vez, el hacer-caer mismo, visto a la griega, pertenece como sentido derivado al «dominio esencial» del *pseudos*, cuyo juego estriba ante todo en el ocultar. En cambio, en romano, el hacer-caer es esencial. En cambio: pues se perfila aquí un cambio sustantivo; dirá Heidegger: un cambio de experiencia. «Tras la traducción aparentemente literal y, con ello, preservadora, se oculta un traducir la experiencia griega en un otro modo de pensar. El pensar romano adopta (*übernimmt*) las palabras griegas sin la correspondiente experiencia equivalente en origen (*gleichursprünglich*) de lo que ellas dicen, sin la palabra griega.» Y añade Heidegger: «la falta de suelo del pensar occidental comienza con este traducir».[10] ¿Cuál es la peculiar, la cambiada experiencia romana? Dice Heidegger: la experiencia de lo *imperial*: en ella gerrnina la comprensión del hacer-caer. La operación del *imperium*, al que pertenece el mandato y la constante sobrepujanza de los otros, es la constante vigilancia, la asechanza. Lo que ocupa al hombre del imperio, que burla y que ronda, que astucia y que embosca, es la dominación: permitir al sobrepujado tenerse el pie mas sólo en cuanto sumiso y subordinado. Esto hace del rondar que burla y del tomar a servicio el «rasgo propio» y «grande» de lo imperial: la esencia del imperio es la zancadilla. Tal es, en todo caso, lo que *decide* interpretar Heidegger. Y si algo sobre todo se decide en esta decisión es la determinación de la cambiada experiencia que,

va a decimos Heidegger, disloca la «esencia de la verdad y del ser», y es, en ese alcance, el «acontecimiento (*Ereignis*) propiamente tal en la historia». De ahí que la decisión más profunda sea aquí la de comprender la esencia de lo romano-románico desde el hacer-caer. Así, el inentado «cambio (*Wandel*) en la esencia de la verdad y del ser» se revela como trampa. La interpretación romana del *falsum* desde un suelo experiencias desplazado respecto del griego (desde la falta de suelo), desde el hacer-caer, pues, hace-caer el sentido originario de la verdad, la *aletheia*, que ahora se vertirá, a partir del pruiito de la aseguración, como *certitudo*.[11]

Lo que Heidegger llama el «evento propiamente tal en la historia» es, entonces, un *evento subrepticio*, un evento que consiste en la subrepción, el *Ereignis* de la subrepción misma, del hurto. Como tal hurto, el evento de lo romano-románico acaece, le sobreviene a lo griego. No es un advenimiento —que siempre requiere de un ámbito predispuesto de acogida y pertenencia y es, por lo tanto, sólo posible en cl dominio de lo propio y abierto—, sino un *sobre-venimiento* y, en cierto modo, con sobrecogimiento, un ataque y una irrupción. Lo que nombra Heidegger el «evento propiamente tal en la historia» —el giro es notable, si se lo mide desde la astringencia del léxico heideggeriano—, como que obra *en* la historia, obra, pues, en el dominio o ámbito de la(s) entrega(s) abierto por el «primer *Ereignis*» (si cabe que nos expresemos así). El «segundo» es una sustracción que opera en la entrega misma y, como tal, tiene el poder de cambiar la historia.

El cambio, el *Wandel*, como evento, tiene el carácter del sobrevenimiento. Pero el cambio mismo no es de sello simple: su sello es el desdoblamiento; lo mismo vale para la traducción. Hay, ciertamente, un cambio, por así decir, «positivo» o, si se quiere, originario, que no se desdice del origen, sino que mantiene la pertenencia a él y la persistencia en él,

frente a otro que acaece como desistimiento; uno que persiste en la verdad, otro que la desiste. ¿Querría decir eso que Heidegger quisiera preservar, más acá de la «caída» romano-románica, un núcleo intocado, puro, lo que pudiere llamarse una reserva intraducible? Ciertamente no. La concepción heideggeriana evita con énfasis la presunción metafísica de un sentido pleno y puro mantenido en reserva, interioridad y anterioridad con respecto a sus entregas y codificaciones. La concepción heideggeriana entiende que el «sentido» sólo se despliega en la circulación de los mensajes, en la transmisión histórica, y que si hay reserva la hay *desde* la entrega (ya veremos esto), En esta medida, habría que decir que, para Heidegger, *todo es traducción*, y que la historia misma es, como tradición, proceso de traducciones, que la *Überlieferung* es esencialmente *Übersetzung*. Es cierto, sin embargo, que no sólo la prudencia podría aconsejarnos atenuar esta aseveración; es probable que no anduviésemos descaminados al pensar que, si bien Heidegger no premedita metafísicamente un sentido pleno y puro en reserva, sí parece querer preservar un núcleo de originariedad y propiedad para la traducción,[12] en que ésta cifraría su posibilidad como traslado de sentido, como transmisión y relevo histórico: lo que pudiéramos llamar el habla tautóloga —del tipo: «la cosa cosea»— sería acaso índice de esa preservación. De ahí, quizás, la denuncia de traducciones que insidian el traslado, obran en (la) verdad furtivamente, desplazan la traída y, con ello, el sentido de traer. Siendo así, el proceso mismo de la tradición queda pendiente del desdoblamiento de que hablábamos, amenazado de «caídas» que son, además y para colmo, silenciosas. «Acaso aprendamos a meditar qué puede acontecer (*sich ereignen*) en el traducir. El encuentro propiamente tal y destinal de las lenguas históricas es un evento silencioso. En él habla, empero, el envío del ser.»[13] Pero ¿cómo? Quiero decir: ¿cómo habla?

De ser válido lo que hemos dicho sobre el desdobla-

miento, tendría que reconocerse que lo que hemos discernido como dos conceptos de traducción en Heidegger no sería el dato último que al respecto cupiese hallar en su pensamiento. Ambos conceptos provendrían de un desdoblamiento primario, entendido éste como concepto problemático e inexpreso; desde él se tendríaque darcuenta de esos otros dos y, al mismo tiempo, de la decisión heideggenana de afirmar una traducción originaria.

¿Hay señas de un tal concepto?

Hablemos de una seña y de una pregunta. Aquélla tiene que ver con la cuestión del alba, de lo temprano, la tempranía de Occidente, como el darse auroral del Ser. Según Heidegger, este inicio (*Anfang*) ya contiene los caracteres de lo venidero; dicho de otro modo: la relación auroral con el Ser implica ya el olvido del sercomo una necesidad —que es a un tiempo el menester y la urgencia (*Not*) del pensar—. Una necesidad: el olvido no es una omisión o una negligencia de los hombres, sino que gerinina en el Darse mismo del Ser, como una cierta reticencia, una retractación (*Entzug*). Desde ese inicio se prepara destinalmente el signo y el sino de Occidente, se entrega el Ser reticente a su historia como metafísica y ésta se consuma, contemporáneamente, como imperio autoasegurado del emplazamiento y disposición universales, homogéneas: como imponencia (*Gestell*). Al comienzo de la conferencia La *cosa*, de 1950, Heidegger designa a este imperio, en que la abreviación de las distancias no trae cercanía, con un término de no asidua ocurrencia en su discurso: lo espantoso, lo atroz, das *Entsetzliche*, o, más exactamente aun: lo dislocador, *das Entsetzende*. «Lo dis-locador es aquello que arranca todo lo que es fuera (*heraussetzt*) de su esencia.»[14] Lo atroz, lo dislocador, en que culmina y tiende a cerrarse este destino, germina entonces en el alba.

Esa, la seña; la pregunta, ésta: ¿cómo es posible la tra-

ducción de los nombres, de los grandes nombres griegos, al latín? ¿Cuál es el fundamento de su posibilidad, más aun, el fundamento de su necesidad? Por cierto que aquí debe procederse de modo esencial: no ha de confundirse esta traducibilidad con la posibilitación de equivalencias, transferencias y apropiaciones lingüísticas e idiomáticas alojadas en el parentesco de griego y latín en el seno de las lenguas indoeuropeas. La traducibilidad o, mejor dicho, la *traductividad* tendría que alojarse en el alba misma, y ello en la misma medida en que lo dis-locante germina en ella.

¿Cuál sería, entonces, el primer concepto de traducción, la noción inexpresa en Heidegger? La *Übersetzung* sería una *Entsetzung*, sería dislocación. Y la distinción entre los dos conceptos heideggerianos de traducción que previamente hemos discernido no sería sino el síntoma de una dificultad no despejada, en Heidegger, de la traducción, pero que habría sido evacuada desde el núcleo mismo de la relación auroral con el Ser en el aconteciente Darse de éste, y relegada, desplazada hacia el paso furtivo del griego al latín. Ese paso se revelaría en su esencia como una sustracción —de la verdad, según decíamos al apuntar el evento subrepticio—, y, de paso, en cierto modo, como una distracción.

Pero si lo *Entsetzliche* germina o acaece ya en el alba, ello sólo podría deberse a una *Entsetzung* del alba misma, una dislocación suya que, según lo dicho, Heidegger a su vez disloca y coloca en otro lugar, y, más rigurosamente, en el no-lugar de dicho paso, para acentuarlo alli en la figura sesgada de una traducción que es caída y decadencia, *Verfall.* De ser como decimos, empero, esta maniobra dejaría una laguna en el alba, que pide se dé cuenta de ella. ¿Y el alba misma? La *Entsetzung* del alba sería el ambivalente darse del ser en la medialuz, en la *Dämmerung*, como heraclíteo ser-uno del día y de la noche —*ho theos hemere euphrone*, dice el fragmento

67— de la aurora y el crepúsculo. La dislocación del alba sería una con lo que, valiéndonos de una precisa fórmula ajena,[15] podríamos llamar la *declinación del Ser*, en que consiste la esencia y destino de Occidente.

Sé que lo que digo puede resultar, desde un cierto punto de vista, una hipérbole. Nada de lo que he indicado deja de estar en Heidegger, quiere decir, de estar allí escrito. Salvo, es verdad, la noción de *Ent-setzung*. A no ser que la entendiésemos como el itinerario mismo del pensar de Heidegger, la movilidad de su estar en camino, a que el mismo alude —véase el Seminario de Le Thor— como el doble paso del sentido a la verdad y de la verdad hacia el lugar.[16] Nada, digo, deja de estar allí. En particular, el notorio juego refractivo y sustractivo que se despliega como lo dislocante.

> En la medida en que el destino del ser descansa en el alcance del tiempo y éste descansa con ése en el *Ereignis*, en el acontecer (el *Ereignen*) se anuncia lo peculiar (*das Eigentümliche*) de que él lo suyo más propio (*sein Eigenstes*) al desencubrimiento ilimitado. Pensado desde el *Ereignis*, quiere esto decir: Se expropia (desapropia, *enteignet*), en el mencionado sentido, de sí mismo. Al *Ereignis* como tal pertenece la expropiación (*Enteignis*). A través de ella no se entrega el *Ereignis*, sino que resguarda su propiedad (*sein Eigentum*).[17]

El pensamiento del *Ereignis* como pensamiento de la expropiación (de la *Enteignis*) pertenece al rasgo esencial que ya mentábamos, el acaecer de una retracción en el darse del Ser, una retractación sin la cual no cabe entrega. La entrega, ciertamente, debe reservarse como entrega —debe no entregarse ni renunciar a sí—, si ha de permanecer entrega. ¿Decía, recién, el acaecer? En términos heideggerianos, sin embargo, tendría que hablarse de *haber* una retractación, pues ésta se cuenta, precisamente, como haber: en el susodicho juego, Heidegger entiende esa reserva según el rasgo de lo propieta-

rio, acentúa la instancia —última, aquí— de lo propio, das *Eigene*. En esa tilde hay decisión.

Quizás: todo sería, finalmente, cuestión de acentos y de tildes y de tonos. Quizás: lo decisivo en esta decisión —como en todas— es lo que de indeciso hay en ella: la vacilación que supone. Un trabajo del *Ereignis* como *Entsetzung*, como dislocación, buscaría redistribuir tales acentos, sesgarlos uno por uno, hacer visibles sus respectivas inclinaciones, dejarlos vacilar según sus vibraciones disímiles. En esa otra distribución, puede que se insinúe, también, una distinta reticencia.

Colofón

Acentos, y tildes, y tonos. Quisiera acogerme, para concluir, a las insinuaciones —y no me gustaría marcarlas mucho, quisiera preservarles su eficacia sugestiva— de un maestro —nuestro— de la traducción, Jorge Luis Borges. Digo que es un maestro —y, digo, crucial para nosotros—, y quien quisiera convencerse de ello (si fuere necesario), sea remitido a la ficción que lleva el título «Pierre Menard, autor del Quijote», que enseña el caso, por así decir, absoluto de la traducción: la transcripción, la repetición, esto es, el mero traslado.[18] ¿Qué se juega en este traslado —»repetir en un idioma ajeno un libro preexistente»—, sino una mudanza de los énfasis, a lo mejor su *débacle* y, en todo caso, siempre, una sustracción? ¿O bien aquello que, con palabra que creo más justa, me allegaría a llamar el *desliz*? Sería la traducción el juego de los deslices. Y ése que hubiese reparado en que el desliz es lo único cierto y siempre inevitable en toda traducción, ya no se daría al devaneo que es inherente al problema de la traductibilidad, o sea, el prurito de la protección del sentido y la custodia de la verdad, sino que habría de atenerse a la traductibilidad como intemperie y desamparo de los mismos.

Tal vez no haya lugar —si es que eso puede llamarse un lugar, y no el desplante de la dislocación—, tal vez no hay movimiento en que más visible sea el régimen de los deslices que —de Borges— «La esfera de Pascal».[19] Al vibrar de esta esfera —como historia— se debe el paso, digamos, imperceptible, desde la primera de las frases que allí se inscribe hasta la última, que es, a un tiempo, su réplica, su temblor. «Quizá la historia universal es la historia de una cuantas metáforas», presume el inicio. Al del tránsito multiplicado de la metáfora de la esfera (la metáfora de Dios, del ser, del universo, de la naturaleza) desde Jenófanes y Platón hasta Pascal, inaudita —inaudible— dice la última frase: «Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas.» El abundamíento de la segunda frase pareciera insinuar: la historia universal, la *summa* de todo lo que es y lo verdadero, estriba en el desliz, que es ya —ante todo— el desliz de sí misma, su resta.

Si esta metáfora abisal es la metáfora de la traducción, entonces es una de dos: o en verdad no hay traducción —ni tono—, o en la traducción no hay verdad, sino tono.

O bien el tono es la verdad.

Santiago, invierno de 1989.

Notas

1. Una primera versión de esta conferencia fue leída bajo el título «Por una pequeña traducción» en el ciclo de homenaje a Heidegger organizado por el instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, en 1989. Recoge aspectos parciales de una investigación que, con el título «Espacio y Traducción. El lugar de Heidegger y el nuestro», ha sido conducida y expuesta en un seminario bisemestral de licenciatura del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, durante 1989.

2. Me refiero principalmente a dos: la del periódico madrileño *El*

País (19 de febrero de 1988) y la del *Jornal do Brasil* (supl. Idéias, 6 de agosto de 1988).

3. «Ya sólo un Dios puede salvarnos», conversación de *Der Spiegel* con M. Heidegger, el 23 de septiembre de 1966, que publicamos en versión nuestra en la revista *Escritos de Teoría* I (septiembre de 1977), p. 189.

4. *Wissenschaft der Logik*, en G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, 5, Theorie Werkausgabe (Frankfurt/M.: Suhrkarnp, 1979), p. 20 s. Digo bellamenle estricto por un desliz, tan necesario como imperceptible —en alemán—, que le permile a Hegel pasar del lenguaje a la lengua —de la *Sprache* a la *Sprache*— o, como diría mi amigo Willy Thayer, del universal a lo local.

5. *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Niemeyer, 19663), p. 10 s. Por cierto, ya en Ser y Tiempo se hablaba —a propósito de la verdad(*aletheia*) como desencubrimiento— de «la *fuerza de las palabras más elementales* en que se expresa el *Dasein*... [y a las que se ha del guardar de ser niveladas hasta la incomprensibilidad por el entendimiento vulgar...» (*Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1967[11], p. 220).

6. *Parmenides*, vol. 54 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger (Frankfurt/M.: Klostermann, 1982), p. 17 s. El volumen contiene el texto de una lección dictada por Heidegger en Freiburg durante el semestre de Invierno 1942/43, en edición de Manfred Frings.

7. *Der Satz vom Grund* (Pfullingen: Neske, 197[14]), p. 163. Inmediatamente aborda Heidegger la relación entre traducción y tradición: las «traducciones esenciales» que con alcance de época trasladan obras del poetizar o del pensar no son solamente traducción, sino tradición. Como tradición, pertenece[n] al más interno movimiento de la historia. [...] una traducción esencial en cada caso corresponde, en una época del destino del ser, al modo (*Weise*, también «tonada») en que habla una lengua en el destino del ser» (id., p. 164). Por lo demás, en este pasaje de la obra empieza un segmento relativamente extenso que incide en la traducción, a propósito del título latino *principium reddendae rationis sufficientis*. Ese segmento ha sido exlractado y reproducido en H.-J. Störig, *Das Problem des Übersetzens* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969), pp. 369-383.

8. *Parmenides*, op. cit., p. 33 s.

9. Una política de la lengua, puesto que se trata de decidir (acerca d)el poder y la fuerza de una lengua, (de) las diferencias de poder y de fuerza entre las lenguas. Investigar y exponer esa política significa politizar la reflexión heideggeriana, no porque le impongamos «desde fuera» una valencia política determinada, sino en cuanto pueda hacerse visible la que porta ella en sí misma. Ello exige replantear los temas cruciales de Heidegger en este tenor, proyectando el concepto de una *historia política del ser*, cuya delimitación nos reservamos para otra oportunidad.

10. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holzwege* (Frankfurt/M: Klostermann, 1980[6]), p, 7 (eds. 1ª-5ª, p. 12 s.).

11. *Parmenides*, op. cit., p. 62.

12. A este núcleo se refiere Jacques Derrida al hablar del «nombre al fin propio» y de la nostalgia de(l) origen en el pensamiento de Heidegger. Véase, sobre todo, el final de *La différance* (conferencia pronunciada en 1968) en *Marges — de la philosophie* (París: Minuit, 1972), especialmente pp. 24 -29.

13. *Der Spruch des Anaximander*, en Holzwege, op. cit., p. 366 s. (eds. 1ª-5ª, p. 342). El texto sigue, elocuente; «¿A qué lengua transita-y-se-traduce (*setzt... über*) el Occidente? —Tentamos ahora de traducir el dicho de Anaximandro.»

14. *Das Ding*, en *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 19592), p. 164. Otro sitio importante de aparición del término entsetzen en un sentido afín al que estoy discutiendo aquí se encuentra en *Die Kehre* (pertenciente al ciclo de cuatro conferencias que dio Heidegger a fines de 1949 en Bremen); véase *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen: Neske, 1962[2]), especialmente p. 42.

15. De Gianni Vattimo, en «Dialéctica y diferencia», reproducido en su libro *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (Barcelona: Península, 1986), p. 170 s.

16. «Tres términos que se turnan, marcando las etapas en el camino del pensamiento: SENTIDO-VERDAD-LUGAR (*topos*). Si se busca clarificar la pregunta por el ser, es necesario asir lo que liga y lo que diferencia estas tres afirmaciones sucesivas.» En: Heidegger / *Tiempo y ser* / Alfredo Guzzoni / *Protocolo a Tiempo y Ser* / François Fédier y otros / *Seminario de Le Thor*, trad. por F. Soler y M. T. Poupin (Viña del Mar: U. de Chile / Valparaíso, 1975), p. 89.

17. *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Niemeyer, 1969), p. 23.

18. El relato de Borges se encuentra en *Ficciones*, *Obras completas* (Buenos Aires, Emecé, 1987), pp. 444-450. Véase el pertinente comentario de George Steiner a este texto en *After Babel. Aspects of Language and Transiation* (London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1976), p. 70 ss.

19. En *Otras lnquisiciones*, *O. C.*, pp. 636-638.

SOBRE LA CUESTIÓN DEL PODER: HEIDEGGER, KAFKA[1]

I

¿Por qué tendría sentido atribuirle a Heidegger un privilegio —y me apresuro a decirlo: sintomático— cuando se trata del problema del poder? No digo a su «caso», sino a su pensamiento, o —si se quiere— al «camino» de su pensamiento; descontando, claro está, que la imbricación entre esos tres, pensamiento, camino y caso, dista mucho de estar despejada. Sin embargo, es justo su «caso» lo que primeramente se invoca —ya se estime como índole o como accidente— cada vez que se quiere averiguar el nexo que hay entre Heidegger y el poder, o cuando se quiere sacar provecho de allí para la discusión del poder y lo político.

Y hay razones para eso, razones que no solamente son coyunturales, que parecen hallar sustento en el núcleo de la opción filosófica de Heidegger. Así, en cuanto a su pensamiento, sobre todo si uno considera el punto de partida de su pensamiento, si uno lo mide retrospectivamente a partir de los ulteriores pasos sobre el «camino», incluido el «caso», parece lícito achacarle, a ese comienzo, algo parecido a esto: a la pregunta por el ser le hace, le ha hecho falta una pregunta por el poder.[2]

Sobre una frase como ésta —que yo no invento, que simplemente es la paráfrasis, o incluso la transcripción de un tópico de la crítica en materia heideggeriana—, sobre esta frase,

pienso, habría que hacer un par de observaciones.

La primera: enjuiciado el asunto de manera inmanente desde la perspectiva recién evocada, es decir, desde la comprensión que el mismo Heidegger tenía o se juzgaba autorizado a tener sobre ese comienzo en el tiempo de ese comienzo, sencillamente no hay semejante falta. En la incoación de la pregunta por el ser, en su posición (*Stellung*), como dice enfática, imperiosamente, el §2 de *Ser y Tiempo*, no haría falta ninguna pregunta por el poder, porque *aquello* que esta primera pregunta abre, *aquello* sobre lo cual esa pregunta se abre, ya domina y tiene sujeto a su control toda requisitoria sobre el poder y los poderes: aquello, vale decir, la diferencia ontológica. Dejo aquí suspendido el punto; vuelvo luego a retomarlo.

Segunda observación: supóngase que efectivamente falta en Heidegger, en la *Seinsfrage* —porque permanece allí inexpresa o no tematizada, porque (fatalmente) se la estimó acaso derivada o superflua—, la pregunta por el poder. ¿Podría decirse que esta falta es privativa y, por eso mismo, tipificadora del pensamiento de Heidegger y su destino? ¿No será que en esto pudiere colegirse algo así como un síntoma? ¿Qué hay, en general, de la pregunta por el poder en la filosofía? ¿No cabría sospechar que en la filosofía *como tal*, y en su dilatada historia, persiste y se ahonda la falta de esa pregunta? Con ello no quiero decir, por cierto, que la filosofía haya desatendido históricamente la cuestión del poder. Muy por el contrario, la filosofía ha pertinazmente atendido al poder, ha hecho cuestión de él y, a la vez, ha hecho estado de la cuestión, y se ha dispuesto como atención al poder —y *del* poder, no lo olvidemos—. Me refiero a la necesidad de dirimir hasta qué punto se ha dejado trabajar por la sospecha, la muda conjetura de que la relación con el poder, una cierta relación, la determina a ella *como tal*. Dejo también esto pendiente.

De vuelta a Heidegger: ¿de qué modo falta en éste la pregunta por el poder? Si fuera así que falta la pregunta, en todo caso no falta el poder. A lo largo de su obra hay múltiples huellas de la eficacia del asunto, y si empezamos con *Ser y Tiempo*, al punto podemos comprobar que esas huellas forman el trazado total de estelas de la *Möglichkeit*, la posibilidad ontológica que constituye al *Dasein* —su poder-ser como el pudiente podérselas con su tener-que-ser—, a diferencia de la vacía posibilidad lógica y de la mera contingencia de los entes allí presentes. Precisamente esa posibilidad, a diferencia de estas otras, es más alta que la sola efectividad —la realidad de lo efectivo y eficiente—, porque es la poderosidad del poder.

Cabría que lo dijéramos así: una concepción del *Dasein potente*, esencialmente o, mejor dicho, originaria, archi-originariamente potente, pre-potente, si se quiere, viene prescrita por la pregunta que Heidegger hace, que *pone*, por la poderosa inauguración de la pregunta de las preguntas, que no es otra cosa que la restitución de la filosofía a su poder más originario, y esto quiere decir, a la vez: al origen del poder.[3] Porque, heideggerianamente hablando, la poderosidad del poder estriba en la pregunta. Y aquélla —tal poderosidad— ha tenido que permanecer —diríase: por definición— impreguntada. A la poderosa inauguración de la pregunta, a la incoación originaria del pensar inquisitivo, le habría hecho falta la pregunta por el poder. La inicial experiencia —y aquí todo se juega en favor del inicio y la iniciativa, de la iniciativa del inicio (*Anfang*), la principialidad del principio (*arkhe*), que caracteriza prioritaria y necesariamente a *Ser y Tiempo*—, la experiencia heideggeriana inicial del pensar y el preguntar se habrían dado *a partir* de la falta de esa pregunta.

Entonces, si es válido decir que a la pregunta por el ser le hace falta una pregunta por el Poder, ello en todo caso vie-

ne de que en esa pregunta ha debido presuponerse el poder como el poder de la pregunta. El poder —como éste que menciono— habría sido precisamente aquello que la *Seinsfrage* no *podía* poner en cuestión, a objeto de permanecer fiel al imperativo primordial de poner la pregunta, de erigirla.

Habría, pues, algo así como un sintomático privilegio de Heidegger a la hora de abordar el problema del poder. Consistiría este privilegio en haber concentrado en la pregunta el poder de la filosofía como tal. Desde allí, tal vez, se revelaría un carácter de la filosofía misma. La filosofía, decíamos, ha atendido al poder, no de manera ocasional, sino esencialmente, lo ha atendido en la medida misma en que se ha configurado, esencialmente, y no de manera ocasional, no sólo como pregunta por el poder, sino ante todo como el *poder de la pregunta*. *En la pregunta* ha cifrado la filosofía la clave de su pretensión de inaugurar, de fundar el discurso. *En la pregunta*, también, ha creído poseer el órgano mediante el cual pudiese tener al poder en su poder, bajo especie de su fundamentación, de su legitimación o su crítica. Para decirlo, entonces, con más exactitud: antes de toda pregunta y, sobre todo, antes de toda pregunta por el poder —como la serie de aquéllas que cabría suscribir bajo el apelativo de «filosofía política»—, la filosofía misma ha debido hacer pie, ha debido erigirse en el poder de la pregunta. Pero en la pregunta misma, en la filosofía *como* pregunta, ha hecho falta quizás una sospecha; una que no inquiere, que sólo conjetura, una que no es pregunta, que acaso prejuzga y es quizá abusiva desde el punto de vista de la filosofía en el circuito consumado de sus relaciones con el poder. Hablo de la sospecha de que en el poder de la pregunta estaría prescrita la atención al poder, y el modo de esa atención.

Lo que de esta suerte se acusa es una paradoja: la sospecha que falta está de sobra en la filosofía, puesto que nada

agrega al poder de la pregunta, ya que no puede ser capitalizada en ésta ni por ésta. La conjetura —es su rasgo abusivo— *pone* la falta en la filosofía, pero a la vez sólo la filosofía hace posible esa conjetura y esa sospecha, y la hace posible como filosofía: la falta la recorre como su paradoja. Así, esa falta sobrante *hace* a la filosofía como tal, en la medida en que la identidad de la filosofía, su esencia o su «talidad», está determinada inseparablemente por su relación con el poder. Y la paradoja queda depositada y disimulada en la filosofía a través de la proliferación histórica de inquisiciones del poder que no son —acaso— sino sus comentarios. Hoy vemos realizarse esto, que podríamos llamar un destino, en la ecuación más o menos explícita que se traza entre la filosofía sin más y la filosofía política, y que tiene como peculiaridad suya —señal inequívoca de su actualidad— no poder comprender ni asumir ya más ese destino si no es en la forma de una tradición profesional.[4]

El privilegio de Heidegger, estaba diciendo, y ya no sólo en un sentido sintomático nada más, consistiría en haber concentrado del modo más radical en la pregunta, en la iniciativa de la pregunta, el poder de la filosofía como tal. Como consecuencia de esta hipótesis, habría que colegir de *este* poder —que el mismo Heidegger circunscribe en términos de posibilidad y de existencia— los rasgos *del* Poder. No es éste el lugar donde tal averiguación puede hacerse con la dedicación suficiente. Pero un indicio podemos extraer del cuidado metódico que anima a *Ser y Tiempo*, cuidado de que lo humano, que allí se busca pensar más originariamente de lo que ha podido la tradición de la metafísica bajo el primado del fundamento, no se desarticule, no se disloque ni se astille, a fin de que pueda erigirse a sí mismo, íntegro y membrado como sí-mismo, en el lugar del origen.[5] La función propiamente articulante y erectiva del comprender (*Verstehen* en cuanto *Vorstehen*, tenerse, aguantar en pie) responde a este cuidado.[6] Y es justa-

mente la necesidad que experimenta Heidegger de abandonar el suelo metafísico del fundamento —abandono que es un salto al origen (*Ur-sprung*), al Ser como *arkhe* que precede al fundamento—, lo que lo lleva a concebir el Ser como erigir-se, articulado y articulante. Y porque Heidegger pre-interpreta el Ser desde el erigir-se, por eso *puede* eximirse de hacer la pregunta por el poder: el poder está *en* la pregunta. El punto de esta inherencia tal vez podría describirse así: una suerte de autoridad literalmente arcaica del Ser, que justamente prevalece en el preguntar, le otorga al hombre, como *Dasein* abierto en la pregunta, la ocasión y el título para apropiarse, para apoderarse de sí, instalándose sobre sí mismo como sí-mismo.

Eso, diríamos, es lo primero. Pero hay todavía un segundo sentido del privilegio de Heidegger en este asunto. Y es que la *Seinsfrage*, que radicalmente abre la diferencia ontológica, y se erige a sí misma como poder en el abismo de poder de la diferencia (y que por eso mismo no pregunta jamás originariamente por el Poder), permite esbozar quizás por primera vez la cuestión del Poder como una que estribase en la diferencia del Poder y los poderes. No la diferencia entre los poderes que se despliegan empírica, fáctica, ónticamente, y alguna esencia o fundamento de los mismos, un en-sí del poder, o un poder absoluto. Sino un Poder que da poder reservadamente, sustrayéndose, ocultándose —como secreto— en los poderes que su propio abismarse hace posibles. Semejante diferencia podría llamarse la *diferencia dinástica*. De hecho, sólo la posibilidad de pensar una tal diferencia —la del Poder y los poderes— como una que no puede ser reducida a la diferencia del Ser y los entes ni desentrañada a partir de ésta, autorizaría a sostener que a la Seinsfrage le hace falta una pregunta por el poder, que de otro modo quedaría *comprendida* dentro de aquélla.

Esta diferencia *ya* se anuncia en el itinerario de

Heidegger —y en su «caso» mismo, quién sabe si como su básica lección— al hilo de una serie de motivos esenciales: la crítica a Nietzsche como el «último metafísico» y el desmontaje de la voluntad de voluntad —todo lo cual podría considerarse derechamente como una autocrítica—, la interpretación de la técnica como consumación de la metafísica, a título —para decirlo nietzscheanamente— de «triunfo del método»,[7] la acogida en la lengua, incluso más acá de la «fuerza nominante» de las palabras, del silencio, la vacilación y el desdecimiento, el paso de la *Möglichkeit* —la posibilidad como poderosidad del poder— al *Mögen* y a la *Zuneigung* (la aquiescencia y la suave proclividad como relación original con las cosas), y sobre todo la renunciación a la pregunta como gesto propio del pensar[8] y —vinculado con ello— el tema de una ex-propiación originaria.

De valer nuestra hipótesis, restaría averiguar la relación entre estas dos cuestiones: ¿será que la *Seinsfrage* podría ser reducida a la impreguntada cuestión del poder, que el *sentido* de la pregunta permanecería, por así decir, cautivo de esa cuestión inexpresa, y —acaso— que lo que se desplegaría en la diferencia ontológica y como tal sería el poder mismo como el poder de la diferencia? ¿O bien ocurre que son irreductibles una y otra recíprocamente, co-originarias? ¿Que —entonces— lo que se llama el Ser despuntaría en el lapso de la diferencia del Poder? ¿Y viceversa?

Trabajaré, entre tanto, con la hipótesis de esta mutua irreductibilidad, presumiendo, como decía, que la diferencia dinástica se haría delimitable, susceptible de ser descubierta *filosóficamente* a partir de la diferencia ontológica y, en cierto modo, al hilo del poder de la diferencia. Pero supondré que las señas para averiguarla se pueden hallar en una experiencia de distinta índole, una como aquella que está signada por el nombre de Kafka. Supondré que en su obra esa diferencia

habría sido por vez primera abierta *poéticamente*. Apunto con esto a un ejercicio de diálogo —que aquí no pasará del somero bosquejo—, diálogo que podrá ser suscrito al motivo heideggeriano del vínculo entre el pensador y el poeta, pero que en todo caso quedará pendiente de la inquietud por definir el espacio y modo en que un diálogo de esta especíe, y precisamente entre tales nombres, sería posible.

II

Se les dio a elegir entre ser reyes o mensajeros de los reyes. Como niños, todos quisieron ser mensajeros. Por eso hay muchos mensajeros, corren por el mundo y, como no hay reyes, se gritan unos a otros los mensajes que perdieron su sentido. Gustosamente acabarían con su vida miserable, pero no se atreven por el juramento de servicio.[9]

No sumo a las que hay una nueva lectura de Kafka. Sencillamente me limito a subrayar, a modular una que ya existe y a la que se le reconoce algún fuero. La enuncio así: toda la obra de Kafka es una larga, intensa y única meditación, sobre todo una *paciente* meditación del Poder. *Pathos* del poder no como de quien lo quiere y lo ejerce, sino como de quien los sufre. Pero *pathos*, a la vez, del único y frágil —pero peligroso— poder que le resta: el de escribir. Por eso mismo, y en la misma medida en que es paciente, es un ejercicio de la literatura, un uso de la escritura en función que llamaré contra-dinástica. Sólo que este «contra» no define la (o)posición de otro poder (distinto, digamos, al dominante), sino como renunciación y retiro. Y si he de ser más preciso, debo decir: una renunciación que es retiro, puesto que la resignación del Poder en Kafka tiene un sentido enteramente distinto al de la renuncia filosófica al poder, renuncia que es momento esencial en la constitución de toda filosofía, y que tiene su paradigma acaso más complejo en Platón. La renuncia filosófica al poder viene a profundizar la relación de la filosofía con ése,

a interiorizarla; se la puede describir, creo, como *reserva*, y a la reserva como *capitalización*. La renuncia filosófica al poder fáctico viene por primera vez a poner al poder sobre sí mismo, a proponerlo a partir de su esencia, su principio y su fundamento, como poder de la esencia, del fundamento y del principio.

No así en Kafka, que, en la renuncia misma, ha buscado renunciar a la reserva, es decir, a la callada plusvalía de la renuncia.

Elías Canetti ha proporcionado una lúcida y concreta explicación de esta «estrategia» —si cabe llamarla así, en todo caso equívocamente— en *El otro proceso de Kafka*, mostrando cómo la típica respuesta kafkiana ante el poder, es decir, «ante la supremacía del prójimo», consiste en no oponer ninguna resistencia, sino en *hacerse* (*más*) *pequeño* —no sólo *klein*, sino *winzig*— hasta desaparecer.[10]

Surgiría ello de un saber acerca del poder, un saber sui generis. Voy a tratar de bosquejarlo apoyado en la lectura de un relato bastante célebre, cuyo título es *Beim Bau der chinesischen Mauer*, «En la construcción de la muralla china». Fue escrito más o menos entre marzo y abril de 1917 y, además de fragmentario, permaneció inédito en vida de Kafka.[11] Comentaristas e intérpretes lo estiman como una pieza absolutamente insustituible del *corpus* kafkiano. Creo que podría decirse que lo contiene *in nuce*, y que una ajustada exégesis podría revelarlo como el espejo de toda la obra, y viceversa. En todo caso, pienso que ocupa un lugar decisivo en ella en cuanto a ese saber y a lo que he denominado la «diferencia dinástica». Me limitaré aquí a ensayar unas cuantas indicaciones localizadoras que permitan insinuar con alguna suficiencia esta idea.

A grandes trazos evoco su asunto.[12]

Recoge el relato un informe que, a pulso de cavilaciones, hace uno entre la infinidad de hombres —capataces, albañiles y obreros mínimos— empleados en la erección de la muralla. Parte por describir el puntilloso sistema de la construcción a retazos, que es la intriga del cuento: dos ejércitos, avanzando uno hacia el otro, se han afanado desde ambos extremos hasta anudar el hemiciclo en su ápice septentrional. Lo mismo se ha hecho con los segmentos mayores: se los ha producido por pequeños trozos convergentes, de suerte que la muralla —parecidamente a como ocurre con las paradojas zenonianas— habría quedado por siempre aquejada de posibles hiatos y, por ende, de irrealidad, suspendida a medio camino entre su consistencia de piedra y su cariz legendario.

Pero también es vago el imperio que esa muralla enmarca: inmensamente lejana su mitad, su palacio y su jardín fundamental, oscuro su emperador y hasta su dinastía, confundidos los tiempos a ojos del vasallo remoto, que llora inconsolablemente el crimen ominoso de un soberano de hace siglos como si fuera un hecho del día, y descree de la orden que acaba de recibir, por atribuírsela a un espectro del pasado. Así, la muralla se ha edificado no sólo como un precinto defensivo, sino como conjuro del centro vacante del cual se postula ella misma a manera de periferia, mientras la existencia de los súbditos se lleva en los aledaños más recónditos, siempre fronteriza, atada a una fidelidad imposible o banal, y a una nostalgia de sentido tan fervorosa como huera. El centro vacante es el Imperio; y si es verdad que la muralla y el Imperio se pertenecen una al otro, aquélla, que debería ser la demostración de éste, no es en verdad sino su hipótesis.

Pero, más aun, ambos son a su vez solidarias hipótesis de otra hipótesis anterior, barruntada por los hombres de la construcción, y que éstos guardan calladamente para sí mismos: porque la muralla, así como la decisión de erigirla, no

han sido provocadas por la agresión de unos pueblos bárbaros ni decretadas por la prerrogativa de un emperador, sino que se debe a los designios de una entidad insondable: la «Conducción», que quizás ha existido desde siempre, juntamente con esa decisión.

Quisiera llamar la atención sobre dos motivos del relato: cómo describe la estructura de las relaciones dinásticas y la índole misma del Poder, y cómo caracteriza y determina al saber que hace posible a esa descripción. Trato de perfilar con ello, de la manera más general, lo que me parece es el meollo del relato: se expondría en él no un conocimiento entre otros acerca del poder (o de un poder entre otros), sino estrictamente *el* saber del poder.

Empleo a propósito esta fórmula —«el saber del poder»— porque su ambigüedad sintáctica (la doble dirección del genitivo) exige clarificar de inmediato un aspecto que me parece crucial. Hacerlo supone ingresar ya en ése que acabo de designar como el segundo de los motivos. ¿Se designa con aquella expresión un saber acerca del poder que, haciendo de éste su tema, se distinguiría de él al modo en que difieren el mero considerar y la ejecución? ¿O más bien se nombra un saber que pertenecería al poder mismo, en su conato o en su desplante? Más aun: ¿sería el saber acerca del poder una misma cosa con el saber que el poder, en cuanto poder, lo declare o no, tiene de sí mismo? Y por ende: ¿serían saber y poder, en última instancia, una misma cosa?

Ya deslizamos antes la sospecha de que no habría un saber acerca del poder como uno que tuviese al poder en su poder, así, por ejemplo, bajo la especie de su fundamentación o legitimación. Dicho de otro modo, un saber que tuviese al poder en su poder no sería otro que el saber que el poder tiene de sí mismo. Una misma cosa, pues.

No es, definitivamente, lo que sucede en la experiencia de Kafka. En éste, entre el saber acerca de la esencia del poder y el poder mismo subsiste una escisión irremontable, originaria. Esto no significa —lo venía insinuando— que el poder carezca de saber, que sea ciego o irracional en su núcleo; significa, en cambio, que hay dos tipos distintos de saber, los cuales no pueden ser reducidos a uno solo, remitidos a una ultimidad fundante o sintetizados en una unidad superior. Donde quiera que ello se intente, persevera la escisión, latente y tácita. Saber y poder no son lo mismo en la medida en que no hay una sola forma de saber. Lo que llamo la «diferencia dinástica» no sería nada si no se diese tal escisión.

El poder tiene, pues, su saber, su *propio* saber: tiene al saber como *propiedad*, es decir, como atributo y posesión. ¿En qué consistiría éste? El saber propio del poder es el saber mandar: como guiar y conducir, como iniciar y ordenar. El término alemán es *führen*, nombre kafkiano de la operación suprema del poder. Permanece esa operación radicada en la recóndita *Führerschaft* (la «Conducción»), la precitada cofradía secreta de los que diseñan, disponen y mandan.

El mandar, ciertamente, no se resuelve sólo en la urgencia performativa del gesto o de la palabra que ordena o instituye. Es inseparable de la ciencia. Habla el relato de la ciencia de la construcción; bajo esa apelación habría que suponer también a la ciencia *como* construcción. La *Baukunst*, en efecto, ha de concebirse como toda la ciencia y como la esencia de la ciencia: «El trabajo no había sido abordado con ligereza. Cincuenta años antes del inicio de la construcción, en toda la China, que debía ser amurallada, el arte de la construcción, y en especial la albañilería, se declaró la ciencia más importante (*die wichtigste Wissenschaft)*, y todo lo demás se reconoció sólo en cuanto se vinculaba con ella» (52/57).

En verdad, habría que detenerse a comentar esta deter-

minación kafkiana de la ciencia como *Baukunst*; su rigor, imagino, es evidente. El comentario —en que no podríamos demorarnos aquí— tendría que ser encauzado atendiendo a la concepción del saber supremo y dominante según la analogía con la arquitectura. Sabemos —Nietzsche fue seguramente el primero en configurar este conocimiento— que las metáforas arquitectónicas y, en general, la analogía con la arquitectura, no son ninguna exterioridad del discurso de la filosofía, sino un modo privilegiado en que ésta asume y proyecta su propia esencia, y su destino como saber prioritario de la *polis*. Semejante analogía es, en efecto, inherente a la constitución del saber filosófico y la atraviesa de punta a cabo a través de su historia.[13]

El mandato y la ciencia, el saber-conducir y el saber-construir, convergen en una misma forma, que está determinada por la idea del *principio* (*arkhe*). Principio es a la vez el mando y la clave del plan de la construcción desde los cimientos. Siendo así, la forma única en que convergen aquel par de saberes —que en verdad no es un par, sino un único y solo saber—, la primera forma del saber que nos enseña el relato, es la de la *ciencia de los principios*, en virtud de que éstos son los elementos primigenios a partir de los cuales el saber se edifica y se erige como posesión cierta, y son, al mismo tiempo, las instancias del mando, de la conducción, de la causación: del *arkhein*. Digamos, sucintamente, que mandar (*führen*) es introducir (*einführen*) en el ser.

Pero una cosa es el saber que es propio del poder —saber principal, es decir, saber principial y principesco—, y otra, decíamos, aquél que sabe la esencia del poder. En la medida misma en que aquél se postula como ciencia, como saber cierto, se reserva como un saber *inacercable*. (Lo inacercable, aquí, es, en sentido propio, la *arkhe*, cuyo sentido interpreta Kafka —ya veremos— como lo infinito). Lo es,

precisamente, para su contraparte, para ese otro saber desde el cual se trama y profiere el relato, que no puede ser otra cosa que un relato, cavilación fragmentaria e inseguro reporte, porque dista del principio y desconoce las causas —el «porqué» del sistema de la construcción parcial y de la construcción *tout court* es la obsesiva inquietud en que se abisma irreparablemente la cavilación del relator—, porque si está enterado de algo, sólo es de las secuelas, de los efectos. A diferencia del primero, es radicalmente incierto: su movimiento es la hesitación, su producto la conjetura, su sello el silencio.

Dos parecen ser las determinaciones cruciales de este *otro* saber. Íntimamente claudicante, se mantiene esencialmente *fuera* del saber inconmensurable de la «Conducción», que lo sabe todo, y todo lo sabe antes; pero está referido a él, atado al deber de comprenderlo, es decir de mantenerse a la escucha de sus disposiciones (*Anordnungen*).[14] Atado hasta tal punto que la identidad de sus portadores estriba en ese vínculo; saben éstos de sí sólo por tal referencia: «Nosotros —hablo aquí, ciertamente, a nombre de muchos— en verdad nos hemos llegado a conocer recién al deletrear las ordenanzas de la Conducción suprema» (55/61). Pero esta misma atadura señala que el otro saber le es inseparable al saber consistente del poder; aquél corresponde a éste, exactamente en el sentido en que la obediencia responde calladamente al mandato, a la orden: conjeturar es, aquí, el *modo* del obedecer. Por supuesto, no hay continuidad ni mezcla entre ambos: la suya es la inseparabilidad de lo lindante. Limita el otro saber con el saber principial, tal como la obediencia limita con el mandato, inscribiendo en sí misma ese límite para permanecer como obediencia, e inscribiéndolo también en el poder, exigida por éste, para que éste mismo se mantenga y afirme como tal. De ahí que el principio (*Grundsatz*), el imperativo que liga y obliga a los constructores se formule así: «Busca con todas tus fuerzas comprender las ordenanzas de la Conducción, pero sólo

hasta un cierto límite, y cesa entonces de cavilar» (56/61). Obediente saber, saber de la obediencia, es también, esencialmente, un (limitado, finito) *saber del límite*.

No obstante, por otra parte, y debido a que permanece errando y como a tientas fuera del saber cierto e inacercable de la Conducción, es, como decíamos, de índole conjetural: se define a sí mismo en cuanto que sabe y mide su relación con aquél como una distancia infinita. La conjetura es, ante todo, un saber acerca de la infinita distancia que la separa del saber. Y por eso mismo es *saber del infinito*, al cual está indefectiblemente abocado: «Los límites —dice el relator— que me impone mi capacidad de pensar son, sin duda, bastante estrechos; el dominio, en cambio, que habría que atravesar aquí es lo infinito (*das Endlose*)» (56/62). Precisamente ésta es su absoluta, inalienable peculiaridad: sabe lo infinito como la condición misma del saber —tanto del primero, del poderoso saber, como del suyo propio—, en tanto que permanece, a la vez, errante fuera de él. Precisamente en la medida en que conjetura y silenciosamente obedece, cumple la crítica del saber principial.

El saber conjeturante que sabe su límite con el saber principial sabe ese límite como lo infinito. La muralla es la cifra alegórica de la infinitud del límite. En esa medida, es la alegoría de la escisión del saber. Habría que decir más: la muralla es la alegoría, y la alegoría es —en Kafka— esa misma escisión.[15]

Sabiendo su límite como infinito, el saber conjetural, decíamos, sabe que lo infinito es el fundamento abismal de todo saber. Sabe que, más allá de las causas ingenuamente imputables del proyecto, «la Conducción acaso persiste desde siempre (*seit jeher*) y de igual modo la decisión de construir la muralla» (57/63).[16]

Lo insinuábamos recién: en cuanto que sabe esto, el saber conjetural es esencialmente el otro saber. Dicho con exactitud en el masivo plural del relator: «*Wir vom Mauerbau wissen es anders*», «nosotros, los de la construcción, lo sabemos de otro modo (y mejor)» (57/63). Consiste esa otredad suya en que sabe la esencia del saber *en cuanto poder*: puesto que sabe que lo infinito es el fundamento y la índole del saber del poder, es decir, del saber y del poder, sabe que poder y saber son *infundados*. Por eso mismo *no puede articularse como poder*. No puede articular su propio saber, erigirlo o capitalizarlo. Sólo es *decible* como conjetura, condenada a la errancia y al mero empirismo de los efectos y las pistas, abocada a la abrupción del límite. *Como saber*, en cambio, tiene su centro y su núcleo en el *silencio*: «Nosotros lo sabemos mejor, y callamos.»

Importa determinar la naturaleza de este silencio, porque ciertamente hay una silenciosidad del Poder. Pertenecería ésta, inalienablemente, a la *decisión*, es decir, a la voluntad de principio. Silencio, entonces, como repliegue y concentración del Poder sobre sí mismo: diríase, su agolpamiento, para descargarse brusca, súbitamente, de golpe. Para descargarse precipitadamente: pues toda decisión es precipitada, y todo principio un precipicio. La decisión no sería sino el instante en que se invierte lo desfondado y pre-articulado, como voluntad de articular la vacilación en que la propia decisión reposa. Ello exige que algo, en el poderoso silencio de la decisión, permanezca aun más radicalmente acallado, algo que no *puede* ser invertido en la precipitación ni capitalizado tras ella, como residuo inarticulable, de manera tal que el silencio mismo se desdobla. Este doble del silencio del Poder —así, la mudez de la obediencia respecto de la reserva desde la que habla la imperativa elocuencia del mandato— sería aquél en que se recogen los hombres de la construcción.

Abordemos ahora el segundo motivo que anunciaba: la descripción o determinación de la estructura del poder, de sus relaciones y su carácter.

Tenemos que atender prioritariamente a la típica estratificación kafkiana del poder que nos es sobradamente familiar a partir de toda su obra y de su imagen privilegiada, la burocracia. El poder es esencialmente *jerárquico*, pero las jerarquías son infinitas,[17] se derivan y ramifican interminablemente desde el centro del Poder, y al mismo tiempo rodean a éste, sin tocarlo jamás, en círculos concéntricos. Pero ese centro es vacante, indesignable.[18] La total esfera de los poderes está constituida, entonces, doblemente: de manera *vicarial* —cada poder es sucedáneo de uno que lo precede y está más alto— y a la vez *polémicamente* —como lucha por el poder[19]— . La unidad y principio (*arkhe*) de esta esfera total es indeterminable. No es el emperador que, como individuo, es perecedero, caedizo, y como noción no es otra cosa que un nombre siempre discrónico para el súbdito. Quizá lo sería el Imperio, puesto que es inmortal.20 Pero el Imperio mismo, dice el relator, «es una de nuestras más vagas instituciones» (57/63), y en su vaguedad permanece pendiente de algo anterior e insondable. Por cierto, precisamente en la vaguedad tiene el Imperio la consistencia —la argamasa y la fuerza— de su poder (cf. 62/68 s.), y es enteramente presumible que la interdicción a que se somete el informante del relato, a su término, a fin de no socavar el suelo mismo de la existencia, de su propia existencia (62/69), no exprese otra cosa que el límite prescrito de la cavilación acerca de las disposiciones de la Conducción nebulosa. Esta misma no es sino, de nuevo, una cifra alegórica de los sueños del hombre: «En el cuarto de la Conducción... giraban acaso todos los pensamientos y deseos humanos y en círculos contrarios todas las humanas metas y cumplimientos» (55/61). Si residiese allí el Poder, en ese lugar sin lugar, no estribaría más que en el vértigo del deseo.[21]

Pero aun lo alegorizado es todavía cifra de otra más remota: «A través de la ventana, empero, caía sobre las manos de la Conducción que diseñaban los planos el vislumbre (*Abglanz*) de los mundos divinos» (55/61).

En este sentido, lo que llamamos la esfera total del poder aparece afectada por un *desfondamiento* que le es inherente, una de-substanciación de la cual sabe, como vimos, el saber conjetural y silente.[22] El Poder mismo se despliega, entonces, como ausencia primordial, anterior a toda presencia, y aun a la infinidad de pequeñas y grandes, fácticas o facticias ausencias de lo presente. Interprétesela como se quiera, como ausencia del Sentido, de la Verdad, de la Gracia o lo Sagrado, como falta de lo divino o, para decirlo con la palabra definitiva de Kafka, el nombre de aquello en que todas las anteriores convergen asintóticamente, como inacabable diferimiento de la Ley, es en todo caso —según lo enseña la leyenda-parábola del mensaje imperial (59 s./65 s.)— su *no-arribo*.

El principio del Poder y el Poder como principio, abismados en lo infinito, se revelan como una sustracción originaria, y aun pre-originaria, puesto que se trata de una sustracción del origen en el origen mismo, una privación del principio desde siempre acaecida. Dicho de otro modo: la *arkhe* es, esencialmente, *an-arkhe*.

Esto, por cierto, asocia equívocamente la mirada de Kafka con la del anarquismo. Digo que es un equívoco parentesco,[23] porque el anarquismo presupone al Poder en cuanto tal como una presencia maciza y, por tanto, como Ente fundamental (según el modelo del ente supremo, Dios): supone que el Poder *es*, entitativamente, el Principio, y en esa calidad lo niega. En este sentido, la anarquía del anarquismo no sería sino la negación del Poder en tanto que éste cumple la usurpación del ser. Para Kafka, diversamente, el Poder mismo, es decir, la *arkhe* del Poder, sería la an-arquía: la originaria pri-

vación del principio —del Ser—, no su ausencia o no-ser, sino su ausentamiento o ruina, el evento de su sustracción. Tampoco se trata, pues, de una perspectiva que pudiera condecirse con la afirmación de que el Poder presuntamente central y concéntrico ha estallado desde siempre y se ha diseminado ya en múltiples poderes y, más específicamente, en *relaciones de poder*, de tal suerte que aquel Poder mayúsculo no sería otra cosa que una (necesaria) ilusión. Kafka parece retener la necesidad de pensar un tal Poder, acaso como la Relación originaria al Poder (en cuanto an-árquica *arkhe*) que in-forma todas las relaciones de poder. Manteniendo su concepto, Kafka desontologiza radicalmente el Poder. Según esto, entonces, sería el secreto del Poder que, finalmente, y en el principio del principio, *no hay Poder*, sino sólo su *forma*.

El Poder mismo es, entonces, de conformidad con su no-arribo, ausentamiento, retiro y retraimiento, y desde este hundimiento en sí mismo hace posible a los poderes que conforman la susodicha «esfera»: posibilita las jerarquías, que son infinitas en razón del desfondamiento del Poder.

Pero si los poderes y las jerarquías son posibles —y esto significa, desde ya: reales— sólo por tal hundimiento, entonces, *son todos arbitrarios, injustos*. Así, dice el relator, a propósito de la evocación de la visita del delegado imperial a su aldea recóndita: «Y tras la litera del funcionario que se aleja apresuradamente, uno cualquiera (*irgendein*) extraído arbitrariamente (*willkürlich*) de una urna ya derruida, se erige con paso retumbante en señor de la aldea» (60/67).

La descripción que hace Kafka de la instauración del pequeño, pero omnímodo poderoso local marca el punto crucial de la diferencia dinástica. Lo marca doblemente. Primero, porque sugiere que es precisamente el localismo y la cerrada finitud del poder aquello que lo potencia y sobrepotencia; todo gran poder sólo es magno comparativa-

mente, y cada pequeño poder es virtualmente despotismo absoluto. Segundo, y más de fondo, los poderes efectivos son posibilitados por el hundimiento en sí mismo del Poder: posibilitados y al mismo tiempo destinados por tal hundimiento. Destinados, por cierto, a la suerte y a la índole, al destino como el cual opera el Poder mismo, es decir, al hundimiento en virtud del cual todo poder es necesariamente tan ilimitado como arbitrario, tan eficaz y violento como vago. Su persistencia depende de la custodia del secreto de su interna fragilidad. Así, el ausentamiento del Poder —su no-arribo— posibilita, es decir, destina y efectúa al poder. Sólo en la medida en que permanecen escindidos del Poder por ese diferimiento, pueden instaurarse los poderes fácticos y facticios. Pero únicamente se instauran en cuanto que disimulan la escisión, esto es en cuanto que se arrogan el principio. El Poder mismo no sería sino esta arrogación. Es lo que saben los que callan, si bien callan de distinto modo, dominadores u obedientes.

Por una parte, pues, poderes arrogantes, en que se despliega la supremacía de unos sobre otros, arbitrarios e injustos, puesto que llevan a cabo la borradura violenta del Otro con el cual se relacionan: poderes sin ley. No obstante, en virtud de aquella escisión, cada poder, cada supremacía humana, no es sino la cifra alegórica del Poder, pero el Poder mismo no es acaso sino el modo humano, demasiado humano, de remitirse al Otro que es lo Otro del Poder mismo. Sería el poder el recurso humano de poner la relación al Otro desde sí mismo, como si supiésemos la Ley, como si pudiésemos hacérnosla presente: en cuanto esa relación es puesta desde sí mismo, se la cumple violentamente, en conato de suprimir al Otro. Pero sabido como tal —en ése que llamaba el *otro* saber—, el desfondamiento del Poder vendría recién a abrir el espacio de la Ley como la Ley del Otro. Ello equivale a decir que las relaciones de poder se abisman en la ética, y que ésta sería la única relación verdaderamente an-árquica.

Sería la ética el espacio donde la relación al Otro es abierta desde el Otro, o, más bien, *para* el Otro. La obediencia, como saber que no se arroga el principio, saber in-cierto que lleva a cabo, calladamente, la crítica del saber que manda, sería algo así como el boceto, sin duda paradójico, de esa relación: un diálogo —si fuera dable llamarlo así— de obediencias sin mandato.

El relato de Kafka expone el saber acerca de aquella escisión y diferencia, pero precisamente como una diferencia de saber. Y esto es lo decisivo. El saber que sabe esta diferencia es el saber de la conjetura y, aun más esencialmente, el saber del silencio. Que el silencio sea su núcleo significa que este saber no puede ser articulado, o sea, que no puede ser vertido ni convertido en poder, que *no puede ser capitalizado*. Saber que *no puede*, o saber ético: que difiere del poder en cuanto que difiere del saber: sin este lapso, la diferencia dinástica no sería, literalmente, sino un modo de hablar.

III

Una manera de hablar no podría ser, en absoluto, el «diálogo» de Heidegger y Kafka. Si lo fuese, se carecería de toda razón para llamarlo un «diálogo». Dicho kafkianamente, no sería sino criatura de la dispersión babélica de las lenguas, en que permanece esquematizada la desdicha de los hombres como su estar abocados a la prepotencia esencial del poder, que se articula, solapada u ostentosamente, en tales «maneras».

Pendiente nos había quedado la inquietud por el modo y el espacio en que ese «diálogo» sería posible. A despecho de algunos parecidos, algunas resonancias y analogías, lo dicho no parece ofrecer más que una suerte de mutua exterioridad de ambos discursos, de acuerdo a la cual allí donde acaba uno comienza el otro. El tipo kafkiano de reflexión sobre el poder se abriría precisamente allí donde permanece clausurado, para

dicho problema, el tipo heideggeriano de reflexión sobre el ser. El aspecto «babélico» de esta especie de relación vacía parece, según esto, ser irremontable. En un cierto sentido, sería así. Pero existe una zona tangencial, un roce de ambos discursos, un temblor en el deslinde entre ambas reflexiones, al menos del modo en que hemos tratado de presentarlos. Ese roce es una suerte de aproximación que guarda las distancias.

Tales distancias definen un espacio. Quisiera designarlo sin rodeos, aunque sólo tentativamente. El espacio en que cabría el diálogo de Kafka y Heidegger sería el an-árquico espacio de la ética. Resta por saber si allí es todavía posible un diálogo, o bien resta por saber qué sería, no digo una ética del diálogo o del discurso, sino un diálogo ético. Y entre tales nombres.

Para meramente esbozar la naturaleza de la dificultad bastaría con evocar —y no sólo por rutina— el famoso «caso» heideggeriano. Hace tiempo, la lectura de un pasaje de *Wozu noch Philosophie?*, de Adorno, me sugirió una especie de chanza que dejé anotada al pie de una página de algún ensayo juvenil, según la cual Heidegger habría confundido la voz del Ser con la voz radiofónica del *Führer*. Decía Adorno: «La ordenación de Heidegger en el caudillaje de Hitler no fue ningún acto de oportunismo, sino que se seguía de una filosofía que identificaba caudillo y ser.»[24] El *dictum* —proferido quizás en el temple del «después de Auschwitz»— apunta hacia la archioriginaria unidad de «ser» y «principiar» de que hablé en la primera parte. Dicha unidad es aferrada por el gesto —la decisión— de la pregunta, que quisiera apropiarse del principio del ser. Ese gesto es violento. Se instala como *logos* pretendiendo hacer suyo el silencio en que se cumple. Así, no se abre a la escucha del silencio que imprescindiblemente acalla. Sin embargo, la experiencia de esa escucha, o en todo caso la disposición a la misma y, con ella, a aquello que, en cuanto

acallado, se des-dice y reserva, sería el sello más notable del pensamiento de Heidegger que, en silencio, ha debido exponerse a las consecuencias de su propia voluntad incoativa. De un modo u otro, es precisamente la experiencia del nazismo, del fascismo como forma de poder en que el poder ha llegado a consistir no más que en su forma (sobre esto diremos algo más tarde), lo que perdura como obstinado núcleo histórico —y fáctico— en esa experiencia.

Si hay razones para sostener que el pensamiento de Heidegger post-*Ser y Tiempo*, pensamiento caracterizado por lo que él mismo denomina el «giro», la «vuelta», la «reversión» (*die Kehre)* permanece bajo la eficacia callada de la experiencia histórica del nazismo —y del *engagement* del propio Heidegger—,[25] en el caso de Kafka podría hablarse tal vez de la gravitación discreta, pero insistente, de unos augurios funestos. El mismo relato que comentaba lleva alguna impronta de esos augurios: ¿cómo no leer bajo esa impronta el nombre *Führerschaft*, cómo desatender una cierta inteligencia agudizada de la operación del poder —la he intentado describir previamente— que quizá echase alguna luz en el problema del poder violento? Con esa especie de premonición pareciera rimar otra, que Janouch anotó en su diario. Concierne a la vieja sinagoga de Praga rodeada por altos edificios, al *ghetto* amurallado, al derribamiento de los muros y a la persistencia del antisemitismo: «Los muros han sido trasladados al interior... La sinagoga ya se encuentra ahora por debajo del nivel de la calle. Pero se llegará aun más lejos. Se intentará aplanar la sinagoga mediante la destrucción de los judíos mismos».[26] El contenido secreto de esos retazos de premonición —y podemos considerarlos así, aunque más de alguien no quisiera darle todo el crédito a este último apunte, por estimarlo quizás *demasiado* pertinente[27]— es lo que me parece estar depositado en el cuento chino de Kafka. Porque lo que allí se promueve como saber postrero y radical acerca del poder es, como

trataba de decirlo antes, que no lo hay, y que, no habiéndolo, sólo puede estribar en una arrogación del principio, un gesto usurpatorio que únicamente podría acreditarse por su *forma*, es decir, asumiendo una forma, invistiéndola: ínfulas, emblemas, nombres y edictos que forman el sistema del prestigio del poder, jamás satisfecho con su sola operación.

Pues bien: quizá sea precisamente esto —el no-haber del poder y su constancia de mera forma—, este desnudamiento feroz del poder, esta especie de remate ejemplar (y horrendo) del proceso histórico de los poderes (y no simplemente su perversión, como suele pensarse[28]), lo que podría ser descrito como el hallazgo capital —y capital en todos los sentidos— del nazismo, de los fascismos: que el poder consiste en su forma. Y esta forma —que, más que estribar en sus recursos simbólicos (poco más atrás los mencionaba), lo hace en el hecho mismo de la arrogación—, esa forma no sería otra que la facticidad. Por eso, que el poder consista en su forma aboca el poder a la ilegitimidad indefectiblemente.

Aporía de esta explicación: ¿son, en verdad, ilegítimos todos los poderes? ¿No resultaría indignante un achatamiento tal de las diferencias que efectivamente hay entre los poderes, al punto de tornarlas irreconocibles, insignificantes? ¿No resultaría risible abogar por el discernimiento de una putativa «diferencia dinástica» y obtener por eso mismo un aplanamiento de esa especie? ¿Si eso es lo que sugiere Kafka —y por cierto se tendría el expediente de rehusarle validez a mi interpretación—, no sería la prueba de su inutilidad para el examen de la cuestión del poder? Por mi parte, estoy enteramente abierto a reconocer que esa suerte de recusación radical del Poder y los poderes que parezco estar empeñado en sonsacarle a Kafka no sólo puede despertar reparos desde el punto de vista de la exégesis, sino —y quizá mucho más— desde el

punto de vista del concepto. Es lo que decía recién: ¿adónde se querría llegar rebatiendo los poderes, allanándolos a todos bajo la imputación de ilegitimidad?

Pero yo no quiero sugerir que todo poder vale lo mismo. Predicar una suerte de pareja indiferencia ante el poder llevaría muy probablemente a lo peor o, en todo caso, a avalar, con el tributo de una complicidad de hecho, lo peor. Pero no es esto lo que entrañaría el an-arquismo de Kafka que he tratado de bosquejar, sino exactamente lo contrario. Si hay una sospecha que alienta en él —y probablemente no sería una sospecha, sino una callada y paciente certidumbre— es que la esfera total del poder —ya sea que hablemos de dominaciones o de resistencias, de jerarquías o de sublevaciones— se constituye por la complicidad, que ésta es la figura esencial del poder, de su eficacia vinculante. No es en términos de equivalencia, entonces, que —según me parece— habría que entender el aserto sobre los poderes ilegítimos, sino según esta otra *nuance*: se piensa *radicalmente* el poder sólo allí donde se concibe su radical arbitrariedad, que es, al mismo tiempo, su remisión esencial a la ley. Y la tentativa de pensar al poder en su radicalidad no es un simple juego de la especulación ni una opción que se pudiese asumir o desechar. Se debe a una experiencia histórica del poder, que —lo admitamos o no— nos embarga, y a la que es *necesario* hacer justicia. Esa experiencia ha aprendido a reconocer el régimen de la complicidad por doquier. No creo que se satisfaga los requerimientos más graves de una consideración radicalizada acerca del poder, ni mucho menos los de una reflexión ética sobre el mismo, estipulando como límite del discurso en que una y otra han de desplegarse el prurito de la legitimación. ¿Cómo saber a ciencia cierta —con qué ciencia saber— si ese prurito no es una argucia de la complicidad? Pero contemporáneamente el prurito gobierna, me parece, la variada laya de análisis teóricos en torno al asunto, sean ellos filosófico-políticos, éticos o éti-

co-políticos. Son, en un cierto sentido, análisis que permanecen ateridos por el terror que impone la evidencia atroz del rostro desnudo, puramente formal y, por eso mismo, puramente fáctico del poder. Acuden a la ley como quien acude a un refugio, aunque sólo, según creo, para desesperar del refugio y de la ley, que permanece ensimismada: inasible, impensable.

Decía que el poder sólo es pensado —experimentado— radicalmente cuando se piensa —se experimenta— su radical arbitrariedad, que es, al mismo tiempo, su remisión esencial a la ley. No se trata, pues, de postular la indiferencia ante el poder; en cambio, lo que sí debe ser válido es marcar un cierto momento de in-diferencia en el poder mismo, y ése es uno que sólo se haría visible en la medida en que fuese posible tematizar la diferencia dinástica: momento de la decisión, de la arrogación, de una cierta transparencia del gesto y la palabra poderosa, que ya no *dice* nada, sino que sólo impera. Que impera solamente como la pura facticidad del poder. El poder es, si se quiere, experimentado —pensado— en el instante de la decisión, como la aventura del precipicio que constituye el borde de ésta, como la seducción del precipicio en que el poder mismo consistiría. ¿Y qué balance sobre ese precipicio es posible? Sería sólo el saber acerca de ese momento abisal de in-diferencia lo que podría legitimar al poder, a condición de que éste no silencie lo que necesariamente acalla, o que preserve la peculiaridad absoluta de ese silencio en un saber que ha de permanecerle siempre esencialmente ajeno; sólo un poder que fuese circunscrito —desde esta ajenidad— por ese saber sería un poder legítimo. El saber a que me refiero —lo decía antes— es ético, si por saber ético[29] se puede entender uno que sabe que la ley es, precisamente, lo que esencialmente *hace falta* al poder. Digo, pues, que el saber ético es el saber, no de la ley misma, sino de la falta de la ley.[30]

¿Cómo *habla* ese saber, si cabe que hable? No, desde luego, impositivamente, puesto que ninguna ley cuya presencia le constase plenamente lo autoriza. Tampoco, diría yo, propositivamente... El lenguaje de un diálogo ético sería más bien un lenguaje indirecto. Un diálogo ético, más acá del silencio de donde surge y al que, en última instancia, debe regresar, un diálogo que hiciera justicia a ese silencio, dándole, en cada caso, la primera y la última palabra, sólo podría hablar en lengua indirecta, sería un *diálogo de indirectas*, de alusiones. Si fuera así, entonces la escena de Babel (que, como decíamos antes, para Kafka representaba algo así como la cifra misma del destino humano), escena que siempre está teñida por los tonos de la desventura, podría adquirir una distinta coloración, menos aciaga. Y quizá si hasta una interpretación en esta clave de dicha escena podría tener sentido en el contexto de la lectura de Kafka, que siempre debe estar atenta a los giros y los bordes y los saltos de una *escritura parabólica y alegórica*: escritura cuyo celo es mantener siempre abierto el decir a lo otro a que se debe y al otro a quien le habla. Sería una cierta escena de Babel la escena de los diálogos de indirectas, de los diálogos éticos por excelencia.

Santiago, primavera de 1989.
Porto Alegre, primavera de 1992.

Notas

1. Ponencia presentada al III Coloquio Alemán-Latinoamericano de Filosofía, Porto Alegre, Brasil, en septiembre de 1992.

2. Se podría modular de muchas maneras la acusación de esa falta: supongo que todas ellas albergarán, en el fondo, la demanda de una necesaria —y, en Heidegger, ausente— prevención ante la *perversidad* del poder, cuando no una secreta e inconfesable anuencia a la complicidad con ésa. Como quiera que ello sea, pareciera significarse que una *cierta* desatención a lo *político*, como espacio de la

configuración y el uso del poder, es inculpable *éticamente*. Entre tanto, bajo «perversidad» entiendo una como *veleidad* esencial del poder: su calidad de máscara tornadiza de la voluntad.

3. La pre-potencia (*Gewalt*) del Dasein no contradice su esencial im-potencia (*Ohnmacht*) respecto de lo que más adelante llamaré la «autoridad arcaica» del Ser; por el contrario, dicha impotencia viene ante todo a situar, a localizar a aquella pre-potencia, a revelar su constitutiva finitud, sin por ello desmentirla.

4. Esta ecuación no es, por supuesto, excluyente. Pertenece al estatuto contemporáneo de la filosofía su repartición en disciplinas (proceso preparado largamente —desde el comienzo, diríamos—, pero de tardía consumación); disciplinas que, desde su autonomía, entendida como astringencia técnica y propiedad profesional de los problemas y procedimientos discursivos, pueden aspirar a representar adecuadamente, una por una, sin conflictos jurisdiccionales de peso, el sentido de lo filosófico. En todo caso, sobre el sentido de lo que arriba se afirma diremos algo brevemente en la tercera parte de este ensayo.

5. Así, reiterativamente, en los parágrafos metodológicos que escanden el curso de la obra; véase, por ejemplo, el §28.

6. Cf. *Sein und Zeit*, §31.

7. Sería indispensable desarrollar, a propósito de este punto, la reservada relación que subsiste entre la incoativa instalación (*Stellung*) de la pregunta, el cuidado metódico —ya referido— que atraviesa todo *Ser y Tiempo* y la tematización ulterior de la esencia de la técnica como *Gestell*.

8. «Que el preguntar no es el gesto propio (*eigentliche Gebärde*) del pensar, sino la escucha de la aquiescencia (*Zusage*) de aquello que debe advenir a la pregunta». Cf. M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, en: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1971[4], 175.

9. F. Kafka, *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg (Consideraciones sobre el pecado, el sufrimiento, la esperanza y el camino verdadero)*, NJ 47. En: F. Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass (Gesammelte Schriften* in 8 Bden., hrsg. v. Max Brod, Frankfurt/M: Fischer, 1989), 33.

10. De la «tendencia más profunda de [la] naturaleza» de Kafka

dice Canetti que estriba en «hacerse cada vez más pequeño, cada vez más callado, cada vez más liviano, hasta desaparecer». Elías Canetti, *El otro proceso de Kafka*, Barcelona: Muchnik, 1981[3] (v. especialmente 61-67).

11. En: F. Kafka, *Gesammelte Werke. Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlass*, hrsg. von Max Brod (Frankfurt/M: Fischer, 1989), 51-62, y también en F. Kafka, *Sämtliche Erzählungen*, hrsg. v. Paul Raabe (Frankfurt / M: Fischer, 1982), 389-399. Traducción de Alfredo Pippig en: F. Kafka, *La muralla china*, Buenos Aires: Emecé, 1962 (56-69). En lo sucesivo, las citas que hagamos de este texto llevarán indicadas entre paréntesis las páginas de la edición alemana de Brod y de la argentina, respectivamente, separadas por una vírgula; ocasionalmente introduciré modificaciones en la traducción. En cuanto al motivo directo de la narración, parece haber sido un llamado «muro del hambre», en Praga, cuya erección le fue impuesta a unos presidiarios sin otro fin más que el de mantenerlos ocupados. Cf. Klaus Wagenbach, *Franz Kafka en testimonios personales y documentos gráficos*, Madrid: Alianza Editorial, 1970 (123).

12. Recojo en este resumen algunos pasajes —modificados levemente— de un artículo sobre evento y contexto de la demolición del Muro de Berlín, en que echaba mano de este relato con fines algo diversos: «Del muro», en *Revista Universitaria* (XXIX, 1990: 52 ss.).

13. Sólo muy brevemente, y a manera de índice, cabría que refiriésemos a Aristóteles. Un pasaje célebre: «el bien de que hablamos [bien soberano como fin último y en sí mismo] es de la [competencia de la] ciencia soberana y más que todas arquitectónica, la cual es, con evidencia, la ciencia política. Ella, en efecto, determina cuáles son las ciencias necesarias en las ciudades y cuáles las que cada ciudadano debe aprender y hasta dónde» (*Eth. Nic.*, A, 1094 a 27 ss.).

14. Esa, precisamente, es la expresión del saber principial: disposiciones, más que proposiciones, enunciados que ordenan y mandan.

15. Así lo sugiere la parábola sobre las parábolas *Von den Gleichnissen* (cf., en la edición de Brod, 72/81), según la cual no

hay lazo ni paso posible entre el Sentido (aquello que las palabras de los sabios, que siempre son alegorías, *quieren decir*) y la letra de lo real (los afanes de la vida diaria); el sentido del Sentido se constriñe sólo a esto: que lo inasible es inasible (*«dass daß Unfaßbare unfaßbar ist»*). Los portadores del saber de conjetura son, en todo caso, los que están del otro lado del muro, afuera, como ya lo señala el tema de lo inacercable. El saber conjetural es, en este sentido, y paradójicamente, un saber de extramuros.

16. Lo mismo se dice de la Torre de Babel, en *Der Stadtwappen* («El escudo de la ciudad», Brod: 70-71), sólo que este relato, en lugar de remontar el designio a un pretérito infinito, lo dispara interminablemente hacia el futuro: una vez aprehendido el pensamiento de construir una torre hasta el cielo, no desaparecerá jamás: «en tanto haya hombres, existirá también el vehemente deseo de acabar de construir la torre» (70/79).

17. Que las jerarquías sean infinitas significa que el Poder es el trámite: *el Poder no es sino su envío.*

18. De la sede de la Conducción dice el relator que «nadie de los que interrogó sabe ni supo dónde estaba ni quiénes se sentaban allí» (55/61).

19. «En torno al emperador se apretuja la brillante y, sin embargo, oscura multitud de los palaciegos —maldad y enemistad en vestidura de criados y amigos—, el contrapeso del imperio, afanado siempre en despeñar con envenenados dardos al emperador de su platillo» (58 s./65).

20. «El imperio es inmortal, pero el emperador aislado cae y se derrumba; y aun dinastías enteras se hunden finalmente y expiran en un solo estertor» (59/65).

21. El deseo (*Wunsch*), el deseo vehemente, es el único móvil esencial para la construcción de la torre que asalta al cielo: «Lo esencial de toda la empresa es el pensamiento de construir una torre que llegue hasta el cielo. Al lado de este pensamiento todo lo demás es secundario. Una vez aprehendido en su grandiosidad, el pensamiento ya no puede desaparecer más; mientras haya hombres, existirá también el deseo vehemente de construir la torre hasta el fin» (70/79).

22. Tal vez el testimonio más notorio de este desfondamiento y del saber acerca suyo tenga que ver con el nexo literalmente hipotético que Kafka establece entre la muralla china y la Torre de Babel (el cual, dicho sea de paso, exigiría tematizar puntualmente la cuestión de lenguaje y de lenguas que, desde el punto de vista kafkiano, sería inseparable de la cuestión del poder). A tenor del relator, el enigmático libro de un erudito, popularísimo en tiempos de la construcción, sostenía que «recién la gran muralla proporcionaría, por vez primera en la era humana, un fundamento seguro para una nueva torre de Babel. Primero, entonces, la muralla, y después la torre» (292/60). El ligamen entre muralla y torre es, pues, la idea del fundamento: precisamente la muralla china representa, en la «era humana» (*Menschenzeit*), el cuidado del fundamento, preparativo del asalto humano al cielo (según la doble lectura, subrayada por George Steiner, en *After Babel* (London/ Oxford/New York: Oxford University Press, 1975, esp. 65-67) de la palabra *Himmel/s/turm/bau*, que aparece en el ya citado *Der Stadtwappen*). No obstante, el humano es «liviano (*leichtfertig*: frívolo) en su fundamento (*Grund*)» (55/60). El ligamen es designado en ésta, su íntima contradicción, por la frase literalmente profunda, insondable, en un cuaderno de Kafka: «Cavamos el pozo de Babel» (cf. *Ges. Werke. Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, 280). La fundación (de lo humano) sólo es posible —y por ello mismo, a la vez, imposible— a partir del desfondamiento.

23. Kafka se acercó al círculo de anarquistas checos llevado por un interés definitivamente serio. Los habría descrito en estos términos: «Todos ellos intentaban realizar la felicidad del hombre sin contar con la Gracia. Yo los entendía» (cf. Gustav Janouch, *Conversaciones con Kafka*, Barcelona: Fontanella, 1969, 135).

24. Cito según la traducción española en Th. W. Adorno, *Filosofía y superstición* (Madrid: Taurus-Alianza Editorial, 1972), 15. El «ensayo juvenil» a que me refiero es «Sentido, verdad, hermenéutica» (en: *Escritos de Teoría*, II, Santiago de Chile, 1977, y reproducido en este libro, pp.19-64).

25. Quiero decir: que *como pensamiento* permanece bajo dicha eficacia, y que en dicha condición permanece bajo esa eficacia *complejamente*.

26. Gustav Janouch, *op. cit.*, 197. La declaración inmediatamente

anterior de Kafka que allí se registra es la siguiente: «¿Ve usted la sinagoga? Todos los edificios que la rodean la sobrepasan en altura. Entre las casas modernas que hay aquí es tan sólo una intromisión anticuada, un cuerpo extraño. Así ocurre con todo lo judío, y ésta es la causa de tensiones enemistosas que siempre desembocan ineludiblemente en irritados actos de agresión. En mi opinión, el *ghetto* fue, en primer lugar, una drástica medida de satisfacción. El mundo en torno a los judíos quiso desterrar lo que le era desconocido; pretendía descargar la tensión mediante los muros del *ghetto*» (196 s.).

27. Con todo, también un retazo como éste sigue siendo validable desde el momento en que se tiene en cuenta que es peculiar de Kafka una suerte de *lectura cifrada* de la minucia de los hechos, aun de los más cotidianos, y precisamente de los más cotidianos. Al rendimiento esclarecedor de esa lectura especial, que quizá tenga su raigambre cabalística, y que percibe en el astillamiento del mundo la huella del sentido que huye, es a lo que aludo cuando hablo de premonición.

28 O, si se quiere ser más exacto, precisamente como su perversión, en la medida en que ésta no pueda jamás ser concebida como meramente extrínseca a ese proceso, sino como la íntima veleidad y la *catástrofe* que lo habita desde siempre.

29 Precisamente aquél que sería relevante en el contexto de las relaciones de poder que persistentemente tienden a modelar toda relación al otro y, por ello mismo, a reducir, a borrar la inalienable alteridad de éste. Borradura que, por ser imposible sin residuo ni resto ni huella (como no fuera más que la huella de la desaparición), es necesariamente violenta.

30 Saber que sabe al poder como la voluntad de hacer presente la ley, y voluntad que, por querer conjurar a ésta en el marco de la finitud, tiene que apelar siempre a la violencia de los hechos como urgidos expedientes. (Atención: el saber de la complicidad también sabe que falta la ley, pero encubre esta falta en algún facticio prestigio de presencia.).

SOBRE EL CONCEPTO BENJAMINIANO DE TRADUCCIÓN

Preámbulo

Si no nos mantuviese cautivos ya por sí mismo el pensamiento de Walter Benjamin —en la multiplicidad de sus tensiones, en la fragilidad de sus atisbos, en el vértigo de sus paradojas—, el interés por su concepto de la traducción estaría de todos modos bien justificado. Ha sido promovida la traducción, en los años recientes, al rango de un problema filosófico de primer orden.

Más o menos unánimemente, los filósofos jamás habían sentido necesidad de elaborar una explícita noción al respecto, o de pronunciarse temáticamente sobre el asunto. Mientras que en la retórica, en la filología y la hermenéutica teológica se ha hecho de la traducción objeto de una atención que no queda confinada solamente en la facticidad de su hacer, para la filosofía, a través de los largos siglos de lo que estamos acostumbrados a llamar la «tradición», aquélla ha tenido ante todo —y casi exclusivamente— la significación de una actividad y de un recurso, no de una estructura y una esencia: cuestión eminentemente técnica de lenguaje y de lenguas que permanece supeditada férreamente al rasero trascendental del significado. Y, mientras esa tradición sigue siendo tejida subrepticiamente con los filamentos de una traductividad incesante, el sentido filosófico ha establecido con éstos —con el lenguaje y las lenguas— una relación tan necesaria como putativamente natural.[1]

Es precisamente esta naturalidad de la relación entre filosofía y lenguaje —y lenguas— la que ha venido a ser interrogada, y levantada al rango de una cuestión esencial e inobviable contemporáneamente. En este sentido, el reciente privilegio del problema de la traducción es tributario de lo que podríamos llamar la «totalización lingüística» del horizonte de las preguntas filosóficas que caracteriza, por así decirlo, transversalmente a las direcciones vigentes de la filosofía de hoy.

Pero dicho privilegio no es simplemente el caso particular de una preocupación genérica. En él se acusa el cariz que esta misma preocupación cobra en una fase suya que merecería tal vez que se la denominase «radicalizada». En efecto, la tendencia que es propia a la mencionada totalización consiste en la remisión de toda cuestión ontológica (de ser, existencia y realidad) al lenguaje. Esta tendencia alcanza su cumplimiento —o en todo caso su agudización— cuando, más allá del isomorfismo entre el lenguaje y «lo que es», el lenguaje mismo llega a ser concebido consistentemente como proceso y como praxis, como *performance* y como evento, *abiertos* todos ellos, porque imposibles de ser fundados en una objetividad referencial o en una interioridad mental. En ese proceso, lo ontológico, y lo que pudiéremos llamar el ser mismo, aparecería resuelto y difuso en el juego de las actuaciones, de las remisiones e interpretaciones.

En este sentido, la traducción se presenta como el concepto más general para dar cuenta de todas las *performances* intra- e interlingüísticas *en cuanto performances*. Aquello que sería lícito caracterizar como el «pre-concepto» filosófico de la traducción (que también es, y esencialmente, un pre-juicio, y que ya despunta nítidamente en Grecia) confirma, con su acento «práctico», esa índole performativa. A diferencia del concepto de comunicación, que, a pesar de todas las enmien-

das, sigue hipotecado en favor de supuestos objetivistas o intersubjetivistas (sean ellos de rango empírico o trascendental), la traducción, que encuentra en la retórica su primera inscripción filosófica, se define en el campo de la actuación lingüística —de la *lexis*, otra que la semántica y otra que la *hypokrisis*[2]— entendida como sistema ilimitado de desplazamientos. Si la traducción ha podido ocupar la escena de la reflexión teórica como lo hace hoy es porque ella misma puede ser concebida, sin más, como equivalente interno del lenguaje y de las lenguas, del lenguaje en las lenguas, y como paradigma del proceso —y deceso— del ser en el lenguaje y las lenguas. Y, de hecho, si cabe sostener que la *ontología* se acusa como ápice o dechado del proyecto occidental de saber, podría suponerse que desde un comienzo ha estado prescrita esta absorción, esta completa dehiscencia del ser en el lenguaje, conforme a una cierta interpretación del *logos*, y de acuerdo a una cierta (ilimitada) exposición del ser al juego de la interpretación, de la *hermeneia*.

Si tentamos de situar a Benjamin dentro de este contexto —que reconozco, de inmediato, torpe en su bosquejo y meramente indicativo—, ¿qué habría que decir sobre la opción y el sesgo de su pensamiento frente a la homologación de lenguaje y ser? ¿Resuelve Benjamin el ser en el lenguaje, acaso en la traducción, en la relación de traducción a la que pertenece, también, como lo intangible, el (texto, el ser) original?

I

Antes de permitir que se precipite alguna respuesta para esta pregunta, convendría considerar el inaudito balance en que se sostienen dos sentencias de un ensayo temprano, que en sí mismo es inaudito y —así me parece— incontrolable: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, «Sobre

el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre», de 1916:[3]

> El punto de vista de que el ser espiritual (*das geistige Wesen*) de una cosa consiste precisamente en su lengua, este punto de vista, entendido como hipótesis, es el gran abismo en el cual amenaza caer toda teoría del lenguaje... (II-1, 141). La lengua es entonces (*dann*) el ser espiritual de las cosas (II-1, 145)

No tengo intención de comentar inmediatamente el asunto que se tensa entre estos asertos; ello exige un seguimiento paciente y puntual de los lugares en que son proferidos, de los tramos argumentales y los saltos extra-argumentales por medio de los cuales se conectan. Sólo quisiera, poniéndolos en una contigüidad que, si acaso es abusiva, resulta asimismo sugerida por el texto y el trabajo —o el juego— de sus hiatos inconmensurables, quisiera únicamente llamar la atención sobre la flagrante fricción que se produce entre ambos y que, en un cierto sentido, es irreductible. Creo que ella da rápido aviso sobre la complejidad de la respuesta de Benjamin a la pregunta adelantada: una complejidad que pareciera abismarla. En un cierto sentido, Benjamin contesta, *a la vez*, con un sí y con un no —y no sería pertinente ver en ello la excusa de una respuesta—, y de este modo acusa el abismo de la pregunta, acusa a la pregunta como abismo. Ser (ser o esencia espiritual, según el léxico del ensayo), ser y lenguaje *no* son lo mismo, salvo en una hipótesis que es, como seducción (*Versuchung*) del inicio, el abismo del filosofar. Esta prevención, este aviso y resguardo, este protegerse del inicio debe ser estipulado, ciertamente, al inicio. Pero ser y lenguaje *son* lo mismo —se dicen, o más bien hablan, *como* lo mismo, se identifican ser espiritual y ser lingüístico— en el envión incontenible de una inferencia (*dann*), y de un tiempo de la inferencia (un tiempo y un *lugar*: el centro, no el inicio[4]) que no admite lógica ni control o administración formal de lo pensa-

do, porque no es sino la pulsión de la forma —o del medio— antes de todo contenido.

Lo que liga primeramente a ambos asertos es la condición que pesa sobre el primero:

> ...y su tarea [la de la teoría del lenguaje] es mantenerse sobre este abismo, oscilando, justamente sobre él. (II-1, 141)

Se habla aquí de la tarea de la teoría del lenguaje, de su *Aufgabe*: tendremos oportunidad de hacer cuestión de este término al abordar «la tarea del traductor», que implica, como veremos, a un tiempo, una misión —una imposición— y una renuncia. Tarea abismática, en todo caso, ésta: sobre tal abismo —que es el abismo del filosofar,[5] abismo constitutivo de todo pensamiento abocado al fundamento, pero que constitutivamente ha de desesperar de él— debe mantenerse la teoría del lenguaje, oscilando. Y ya podemos prever que esta oscilación es el lenguaje mismo, abismado sobre un fundamento que falta, que le hace falta, en cuanto que no puede hacérselo presente a sí mismo, pero también a la manera de un puente cimbrante que se tiende entre dos orillas —el ser, el lenguaje, el ser del ser y el ser del lenguaje—: la teoría del lenguaje, más allá de todas las apariencias y voluntades, y más acá de lo que sería el uso «meramente» figurativo del término, ha solido pensar, en efecto, al lenguaje como puente, como tránsito entre orillas distantes e inaproximables, como navegación y como viaje; vehículo (de sentido), metáfora, traducción.

Si la mantención sobre el abismo da la clave del propósito benjaminiano —al tiempo que la cela, porque no podemos saber de antemano el movimiento de esta «mantención»—, la frase «ser y lenguaje son lo mismo» debe ser verdadera en *cierta lectura* suya. Pero se hace preciso *producir* esa lectura para *instalar* dicha verdad. Y producir esa lectura exige llevar

a cabo la *crítica* de otra lectura, que se revela como la dominante. Esa otra lectura es lo que Benjamin llama la «concepción burguesa de la lengua»[6], que hace del lenguaje sólo mediación, que rebaja la palabra a signo, y en el signo reconoce la forma abstracta de la mercancía. Ser y lenguaje, ciertamente, se identifican aquí en cuanto que son nivelados y reducidos a valor de cambio y a equivalencia universal: la comunicación se interpreta así —se experimenta— como intercambio de objetos entre los hombres, tal como querría suponerlo alguna irónica antiutopía del lenguaje;[7] a la intercambiabilidad de los objetos —que también envuelve la de los destinatarios— corresponde una permutabilidad de los nombres, lo que podríamos llamar su fundamental insignificancia. Esta permutabilidad universal y completa resuelve ser y lenguaje en la identidad de una convención. La «concepción burguesa de la lengua» es lo que Benjamin concibe, en último término, como la verdad históricamente devenida de la tesis convencionalista.

La crítica a que aludíamos más arriba es, pues, la de esta tesis. En el debate secular en torno a origen y naturaleza del lenguaje, la meditación benjaminiana, en virtud de la resistencia tenaz que opone a la conversión de la palabra en signo y a la elipsis del nombre, se inscribe de primer golpe en la herencia naturalista; aunque se debe estar atento al modo de esta inscripción, que no es simple, que lleva la marca laberíntica de la duplicidad (un sí, un no) y de la vacilación sobre el abismo.

Otro texto, distante en años de aquel primero juvenil, habla con elocuencia de esa afinidad electiva; su título: *Über das mimetische Vermögen* («Sobre la facultad mimética»). Se trata del segundo esbozo de un tema que ocupó a Benjamin con cierta intensidad en 1933.[8] Benjamin arguye aquí que la facultad mimética —de la percepción y producción de seme-

janzas y analogías, en que resuena el tema aristotélico del don metafórico[9] y también el motivo baudeleriano de las *correspondances*—, que es característica del hombre por la excelencia que alcanza en él, tiene una historia, y que ésta es la historia de su transformación. El sentido de esta transformación consiste en el despliegue de la «semejanza inmaterial». Más allá de los supuestos mágicos que por primera vez pudieron alumbrarla en la experiencia humana, más allá también del aparente entumecimiento de la aptitud para aprehenderla, el campo, el «canon» en que para nosotros se hace vigente el dominio de la semejanza es el lenguaje, son las lenguas.

Pero para dar satisfacción al requerimiento que entraña esa vigencia —recóndita— es preciso comprender en profundidad la eficacia de la facultad mimética en el desarrollo del lenguaje, sin aterirse en el recurso usual del naturalismo a las onomatopeyas, que son semejanzas sensibles; o lo que debe, más bien, hacerse es desarrollar el «programa» que viene implícito en la concepción onomatopéyica del lenguaje. Así, la reformulación de la tesis del mimetismo en la formación del lenguaje y de las lenguas[10] exige el concepto de la semejanza inmaterial, concebida como la concentricidad de las palabras de diversas lenguas a partir de su alusión a un mismo significado, alusión a lo mismo que abre entre ellas la dimensión intangible de un parentesco virtual, la similitud.

La similitud en que consiste esa concentricidad no la piensa Benjamin en términos de significación. La misma palabra con que se la nombra —*Ähnlichkeit*— es de índole puramente alusiva, no significativa; apunta a unos vínculos sutiles que poseen la consistencia de lo atmosférico, la tesitura de lo emparentado, la eficacia del presentimiento; no son reducibles a los raíles férreos de la significación. Puede decirse que es decisión esencial de Benjamin invertir la relación jerárquica entre significación (*logos*) y semejanza (*mimesis*), no para

abolir a la primera, sino, en el fondo, para sustraerla a la arbitrariedad del lazo que liga signo y objeto, y reservarla así como lo prometido de las lenguas; pero ello, sin duda, debe traer una modificación esencial, una reinterpretación del logos mismo. Ciertamente, el «lado semiótico» del lenguaje habitualmente aprehendido bajo la condición de esa arbitrariedad es determinado como sostén —portador y soporte— en que, «a manera de relámpago», destella la semejanza: la remisión al significado central. Visto desde la perspectiva menos aparente de este servicio de lo semiótico a lo mimético, «sería el lenguaje el estadio supremo del comportamiento mimético y el archivo más perfecto de la semejanza inmaterial» (II-1, 213).

Por la misma razón, aun más esencial que aquella inversión es el sobrepujamiento del vínculo significacional por el aire del barrunto (*Ahnung*), pues con ello se decide algo que, a mi entender, permanecerá como pensamiento medular de la obra de Benjamin. Algo que, desde luego, no es —como ya decía a propósito de la inversión— un putativo abandono del espacio semántico, pero sí una *temporalización* irrestricta de la significación. Hacia esto apuntaba al hablar de una reinterpretación del *logos*, que desde ahora ya no admitirá más al presente como su matriz ejemplar y fundamental, sino que lo mantendrá distendido entre recuerdo y promesa, entre evocación y anuncio, entre llamada y eco.

El fragmento que comentamos no esclarece qué sea ni cómo sea pensable el *principio* de las semejanzas no sensibles, lo significado como el centro («das Bedeutete... als Mittelpunkt») que significan (esto es, evocan) las palabras múltiples de múltiples lenguas que dicen «lo mismo» («das Gleiche»). Más aun: podría quizá conjeturarse que es *tarea* de este texto resignar ese esclarecimiento, es decir, suscitar la idea del significado céntrico nada más que como la fugacidad esen-

cial («sie huscht vorbei», dice Benjamin de la semejanza), fugacidad del roce —pura tangente— entre lo semiótico y lo mimético. Así, ese mismo significado sólo será rastreable en las remisiones miméticas del lenguaje, que no son sino —fugaces ellas mismas, inesclarecidas también en la peculiaridad de su juego— las estelas de su huida.

Pero esto no supone —como podría creerse apresuradamente— abandonar la teoría del lenguaje a las depredaciones aleatorias del desenfreno místico. Este, que alimenta lo que podríamos llamar la variante *schwärmerisch* del naturalismo, no puede entregar más fruto, a fin de cuentas, que una perfecta (y por eso, igualmente ideológica) inversión del convencionalismo —del mercantilismo— del signo: también él premedita la identidad de lenguaje y ser, sólo que no la dispersa en la publicidad de las relaciones de permutabilidad ilimitada, económica, social y políticamente capitalizables, sino que la reserva en la privacía de una visión (que puede también ser muy lucrativa). En este sentido, debe seguirse cuidadosamente el movimiento argumental del texto, que no quiere disipar la especificidad de lo lingüístico (y éste va indefectiblemente a pérdida en aquellas otras concepciones), sino más bien hacerle de una buena vez lugar. Decíamos atrás, con término no del todo propicio, que aquí se invierte la jerarquía entre *logos* y *mimesis*; pero el pivote de esa inversión se localiza en la relación significativa; dicho de otro modo, no se trata de cubrir la esencia del lenguaje con una nueva formulación doctrinaria, sino producir un desplazamiento en esta misma esencia, que la impulse fuera de su controlado balance vigente. La significación y, en general, la semiosis, como mecanismo fundamental de la lengua, es separada del significado, e interpretada en su núcleo, o más bien con arreglo a lo que es su sentido mismo, en cuanto mimesis. (Y digámoslo ahora anticipatoriamente, sin prueba: en esta noción —ya modificada por respecto a sus antecedentes naturalistas clásicos— se

anuncia el concepto de traducción.) La relación esencial de la lengua y del lenguaje no es, entonces, la que establecen los signos entre sí sobre la base del «nexo semántico» («Sinnzusammenhang»), sino la que, a manera de asíntota, se abre y prolonga desde cada palabra y cada frase hacia su significado.

El «movimiento argumental» de este fragmento debe ser discernido, sin embargo, de aquél que enseña el primer ensayo que citábamos. En el fragmento se ha dejado que el lenguaje surja —como «estadio supremo»— de la historia natural de la facultad mimética, de suerte que el movimiento —cuyo sentido está depositado en la concentración mimética de los nombres en torno al significado puramente inmaterial— ha procedido *desde la lengua al ser*. El ensayo, en cambio, que expresamente extiende la noción de lengua a la totalidad de la naturaleza, a la totalidad de lo que es, pero que asimismo afianza como su principal categoría, en el mismo sitio que el otro texto reservará al significado céntrico, la noción de la esencia espiritual, exhibe un movimiento que va *desde el ser hacia la lengua*. En el cruce de ambos movimientos, y como su fricción rápida y fugaz, advertimos una resistencia interminable: el rehusamiento a identificar *sin más* lenguaje y ser, es decir, a identificarlos sin discernir entre las dos lecturas de la frase que dice: «ser y lenguaje son lo mismo». Se trataba, recordemos, de hacernos entendible y practicable la segunda, la otra lectura.

Al circuito de ésta pertenece el empleo que hace Benjamin del concepto de comunicación (*Mitteilung*). Toda cosa comunica, a saber, su contenido, su ser espiritual, y de esta suerte participa (*teilhat*) en cierto modo y en cierto grado del lenguaje (II-1, 140 s.). Puede parecer extraña esta apelación a un concepto que suena tan cercano a las versiones convencionalistas; pero precisamente de la idea de que cada

cosa comunica su esencia espiritual (su ser) se sigue una transformación del concepto de comunicación, que lo sustrae a lo que podríamos llamar su inteligencia «informativista», y en general a la presunción de que en la comunicación se comunica *algo* (cf. II-1, 141). Esto conduce a una aproximación de las nociones de comunicación y expresión que las vuelve inseparables en el tratamiento benjaminiano, y que tiene su ápice en el concepto de revelación, en el cual ambas se funden. En virtud de esta exégesis nueva queda suprimida la consideración del lenguaje como simple mediación: se lo concibe ahora como elemento. Es la distinción crucial entre el «a través» y el «en»: «Es fundamental saber que este ser espiritual se comunica *en (in)* el lenguaje y no *a través* (*durch*) de él» (II-1, 142). Justamente el «a través» domina la comprensión convencionalista de la comunicación, que tiene su *desideratum* en una *transparencia* del lenguaje, asumida —aspirada— como el *ideal* de éste, como lengua ideal (o, si se quiere, como lenguaje sin lengua). Diversamente, la imagen apropiada para lo que entraña el «en» sería la del lenguaje como *cristal*, es decir, como precipitado del contenido espiritual en una forma, una forma recipiente (hablaremos más tarde de la metáfora de la vasija) que es, precisamente, lo comunicable de ese contenido, y en cuanto a la comunicabilidad, todo el contenido. Y el cristal no refiere a la idealidad, sino a la pureza, no a un lenguaje sin lengua, sino a una lengua *pura*.[11] Pero no nos precipitemos.

La comunicación del ser en el lenguaje, y no a través suyo, marca la irreductibilidad del ser al lenguaje.[12] Lo cristalino del «en» es dureza, resistencia: sólo en la comunicabilidad se identifican ser y ser lingüístico: «El ser espiritual es idéntico con el ser lingüístico solamente *en tanto que* es comunica*ble*. Lo que es comunicable es un ser espiritual, eso es su ser lingüístico. El lenguaje comunica, pues, el respectivo ser lingüístico de las cosas, mas sólo su ser espiritual en tanto que se

halla inmediatamente encerrado en el ser lingüístico, en tanto que es comunic*able*» (II-1, 142).

Pero el lenguaje no le sobreviene al ser como desde fuera, como si fuese posible situarse en el afuera de este sobrevenimiento. Ser y lenguaje son idénticos solamente en la medida en que se considera lo que en un ser es comunicable, pero, en todo caso, es necesaria al ser su comunicabilidad. Podríamos, de hecho, conjeturar que esta necesidad es el sentido estricto que cabe atribuir al concepto benjaminiano de lo espiritual (*geistig*) en este contexto, y que ella misma es la necesidad que impone, en el texto, la apelación a tal concepto.

«El lenguaje comunica el ser lingüístico de las cosas» (II-1, 142): comunica el ser en cuanto ser lingüístico. Pero el ser lingüístico de una cosa es su lengua. Así, el lenguaje (la lengua) se comunica a sí mismo. Dos rendimientos esenciales se cumplen con esto: la reticencia del ser en el lenguaje, la imposibilidad de resolverlo en relaciones lingüísticas inmanentes, y, al mismo tiempo, la especificidad del lenguaje como elocuencia de la lengua que se transmite a sí misma, que —para emplear un término que parece particularmente propicio— es su propio *recado*. Ya veíamos que esta especificidad no podría concebirse como mediación, sino como medio, elemento. Pensada desde sí misma, nos obliga a dar un paso más: la medialidad de la lengua —radicalmente otra cosa que la mediación— se determina como su inmediatez. Esta es la inmediatez del ser en el ser lingüístico, y la de éste como lengua. *En* sí mismo, el lenguaje comunica algo *otro*, el ser: la esencia del recado es la alegoría (*allo agoreuo*)[13]

Del aserto universal «el ser lingüístico de una cosa es su lengua(je)», el hombre es, por lo pronto, un caso. Sin embargo, su lengua(je) consiste en la palabra, esto es, esencialmente, en el nombre. «El hombre comunica, pues, su propio ser

espiritual (en tanto que es comunicable), *al nombrar* todas las otras cosas... *El ser lingüístico del hombre es, por tanto, el que él nombra las cosas*» (II-1, 143). Esto significa que el hombre comunica su ser en el nombre. Con la determinación de esta instancia, Benjamin alcanza la punta de su polémica en contra del convencionalismo: la tarea que se encomienda tiene el carácter fundamental de un *rescate*, a saber: rescatar en la palabra el nombre, como aquello que la concepción burguesa sepulta en el signo. Pero seguramente de nada valdría aferrar esa instancia —el nombre— de manera meramente nominal (y sería tan fácil confundir esta idea benjaminiana con las teorías tradicionales del nombre[14]), sin hacer valer la instancia de aquella alteridad constitutiva que —recién la apuntábamos— determina el ser del lenguaje, sin parar mientes en que lo que hace al nombre es lo otro y el otro, que el nombre siempre es nombre de otro para otro. El nombre es la heterología, mas no sólo porque en él algo otro (el ser) sea nombrado, dicho, comunicado, sino también porque si el nombre no es una mera vaina del sentido, sino el *topos* de la comunicación, entonces todo nombre remite (nombra) siempre a otro nombre. *La lengua nominante es el lenguaje por antonomasia.* Precisamente la antonomasia —aquella figura retórica que se ordena bajo la sinécdoque y que consiste en sustituir el nombre apelativo por el propio o viceversa— sería la designación más apropiada de este peculiar movimiento. Que la lengua del hombre consista en el nombre es lo que determina a ése como el comunicante por excelencia —aquél cuyo *ser* es remitido al nombre y en el nombre, cuyo ser *se da* (germina y florece) en el nombre—, lugar puramente transicional de versión del otro al otro; como antonomasia, el nombre es la versión. Y otra vez lo traductivo asoma aquí.

Pero si el hombre es el comunicante antonomástico, entonces su ser espiritual mismo es «el lenguaje sin más». Esto no equivale a una simple reiteración del filosofema que define

al hombre como el *zoon logon ekhon*; el lenguaje, centrado en el nombre, no constituye una mismidad de ser inalienable, o bien la funda únicamente como vocación de otredad, que es —no sólo en vista de la otredad, sino asimismo como tal vocación, según veremos de inmediato— la esencia del nombre. Constituido de esta suerte el hombre, a él comunican las cosas su ser en cuanto comunicable, su ser lingüístico, y él mismo comunica sin reserva su ser —a Dios. El nombra las cosas, las nombra y las interpela en el nombre, y él mismo es llamado en su ser en el nombre, en cuanto que en él se expresa. Es lo que caracteriza Benjamin como la «ley esencial», es decir, la «ley de la esencia» (*Wesensgesetz*) del lenguaje: «expresarse a sí mismo (*sich selbst aussprechen*) e interpelar todo lo otro (*alles andere ansprechen*) es lo mismo (*dasselbe*)» (II-1, 145). Pienso que este punto es de importancia decisiva, y hasta quisiera aventurarme a ver en él el centro del «centro» en la teoría del lenguaje que monta y desmonta Benjamin, en cuanto que invoca en ese tercero, la ley, aquello que remite, uno al otro, en una misma cópula, ser y lenguaje. De ahí que pueda decirse que la ley de la esencia —del *Wesen*, o sea, del ser— es, al mismo tiempo la esencia de la ley: según ella, la ley es aquello a que el ser mismo está, desde sí mismo, llamado, o bien, más exactamente, ser es ser llamado, pero la ley es la llamada misma. Ley y ser, ciertamente irreductibles uno respecto del otro, (se) comunican en la llamada, y esta comunicación es precisamente lo que llamamos lenguaje y lengua; se comunican en el nombre, y la llamada es el ser del hombre; el ser del hombre, pues, es su estar avocado a la ley.[15]

Las consideraciones apuntadas pueden ayudar a entender dos pasos peculiares e indiscerniblemente entrelazados de la meditación benjaminiana. Uno, que el nombre es el lenguaje estricto, la sola lengua, «die Sprache schlechthin», puesto que en él es llamado el ser a lo lingüístico: el nombre es el criterio —si cabe que lo digamos así— según el cual se con-

forma el ser espiritual al ser lingüístico. Segundo: que el nombre, como la llamada pura, nada dice fuera de la llamada ni tampoco dentro de ella: «un contenido (*Inhalt*) de la lengua no lo hay» (II-1, 145). Esta (hipó)tesis es decisiva para la definición —que sugeríamos antes— del lenguaje como recado, como misiva.

Ambos pasos pueden considerarse resumidos en la apelación a lo medial como sustancia del lenguaje: con ella busca Benjamin pensar a un tiempo la comunicabilidad (*Mitteilbarkeit*) y la inmediatez (*Unmittelbarkeit*), y esto quiere decir: pensar la inmediatez de la comunicabilidad, y concebir a la comunicabilidad como inmediatez. Roce absoluto con el misticismo, y sin embargo sólo un roce. Benjamin habla más bien de «magia». Este concepto —que habrá de figurar en el breve texto «sobre la facultad mimética»— hereda el sentido de la mimesis. La «magia» indica una transitabilidad transgenérica, alude al contagio como una suerte de regresión —y, simultáneamente, como superación— de la fijeza de la lógica. El resultado es una concepción mimética de la comunicación. De ahí que *mitteilen*, comunicar, hacer partícipe, comulgar, tiene aquí el sentido de una continuidad ininterrumpida, que se expresa doctrinariamente en la idea de los «grados del ser» (espiritual, lingüístico). «La corriente ininterrumpida de esta comunicación [del ser espiritual de cada cosa] fluye a través de la naturaleza entera desde el ínfimo existente hasta el hombre y desde el hombre hasta Dios» (II-1, 157), se dice en la recapitulación final del ensayo. Sin embargo, esta continuidad ininterrumpida está constituida íntegramente por interrupciones: sus momentos son sendas lenguas, irreductibles unas a otras, porque no hay en ellas un contenido desde el cual pudieren ser reducidas, explicadas. Su contenido son ellas mismas:

La lengua de la naturaleza ha de compararse a un mensaje

> secreto, que cada posta entrega a la siguiente en su propia lengua, pero el contenido del mensaje es la lengua de la posta misma. (ibíd.)

La noción de esta ininterrumpida continuidad de interrupciones responde al interés de Benjamin por llevar a cumplimiento lo que él mismo denominaba en el fragmento que partíamos por citar el «programa» de la concepción mimética (u onomatopéyica). Es peculiar de ese interés resistir toda versión meramente imitativa, copística, «refleja» de dicha concepción. Y esto quiere decir dos cosas de una vez: oponerse a la interpretación material (*inhaltlich*: «contenidista») de la semejanza, que cifra su sentido en lo que podríamos llamar una igualación cuantitativa —o, si se quiere, una equivalencia mercantil, administradora de la continuidad de la semejanza en virtud de la circulación de los «semejantes»—, y rechazar al mismo tiempo el control de las relaciones de similitud por remisión a un marco genérico, desde el cual la semejanza sólo puede ser entendida como homogeneidad. Es enteramente pertinente recordar aquí la eficacia absolutamente única que quiere ver Benjamin depositada en la *Ähnlichkeit*: la eficacia del presentimiento y del parentesco, de lo analógico, de aquello que —*à la* Wittgenstein— cabría apelar como el «aire de familia», y más decididamente aun la fuerza —alusiva y elusiva— de lo alegórico. (Alusiva y elusiva, porque la alusión *cuida* —vela, vigila y guarda— la «huida», el ausentamiento de lo elusivo, y así es su *nombre*.[16]

Pues bien: es precisamente en vista de esta fuerza[17] que se determina el sentido decisivo del concepto de traducción o, dicho de otra suerte, éste es el concepto verdaderamente apto para dar cuenta de aquélla, puesto que permite pensar el proceso de la semejanza como un proceso de transformaciones: «Kontinuum von Verwandlungen» es el giro que emplea Benjamin para determinar el espacio en que tiene lugar la

movilidad de la traducción: ésta «es la transposición (*Überführung*) de una lengua a (en) otra a través de un *continuum* de transformaciones» (II-1, 151). La idea perfectamente paradójica de este *continuum* se encuentra en el núcleo más íntimo del intento benjaminiano en torno a la concepción del lenguaje. En esa medida, la necesidad —así se expresa Benjamin— de «fundamentar el concepto de la traducción en el estrato más profundo de la teoría del lenguaje» (ibíd.) puede considerarse como uno de los motivos más decisivos del ensayo. Y ya hemos visto que esa continuidad no puede entenderse en el sentido de una homogeneidad: toda homogeneidad está de antemano fracturada por la diferencia constitutiva entre ser y lenguaje, entre ser espiritual y ser lingüístico, y dentro de éste, entre mudez y revelación. Está fracturada la homogeneidad, pero a la vez vinculadas por una secreta e inviolable alianza las mencionadas instancias. ¿Cómo cabría pensar y resumir esta doble determinación? Creo que se podría válidamente conjeturar la afirmación de una *diferencia infinitesimal* como movilidad esencial del *continuum*. Esa misma diferencia —trataré de mostrarlo— tendrá una significación decisiva en el ensayo sobre la «tarea del traductor», conforme al motivo de lo intangible y de la tangente como (con)tacto sutil y fugaz. Desde la evocación del texto de los años 30 —aquél referido a la «facultad mimética»— es quizá conjeturable que ella pudiese concebirse como la idea (la imagen) de que el *continuum* estaría consumatoriamente cruzado por el relámpago de la semejanza, en que las lenguas obtienen su parentesco esencial de la remisión —es decir, de la salvación de la diferencia como diferencia— de ellas mismas y de todo lo que es y es comunicable a la palabra pura y en sí reposante de Dios.

II

En el ensayo de 1916, la traducción lo es ante todo de la len-

gua de las cosas a la lengua del hombre, como traducción de lo mudo —porque la naturaleza es muda y por eso mismo es triste, pues pena en duelo por la falta de la *Sprache*, y pena infinitamente porque toda lengua humana caída está en falta: en la falta de su pureza—, como traducción de lo mudo a lo sonoro, y de lo carente de nombre (*das Namenlose*) al nombre. «Esto es, entonces, la traducción de una lengua imperfecta a una más perfecta, [y] no puede sino agregar algo, a saber, el conocimiento» (II-1, 151). Pero ese mismo paso de lo imperfecto a lo perfecto puede predicarse de la relación entre las lenguas plurales del hombre, a las que podría sumarse aun la lengua adánica, y la palabra divina, cuyo pleno poder es la creación. Por eso, desde aquella significación específica puede llegarse a establecer el principio general con el cual concluye el ensayo: «Toda lengua más elevada es la traducción de la inferior hasta que en la última claridad se despliega la [intraducible] palabra de Dios, que es la unidad de este movimiento lingüístico» (II-1, 157).

Podría pensarse que *La tarea del traductor* —escrito en 1923— trae una limitación a la perspectiva abierta por aquel ensayo temprano. En efecto, conforme al destino del texto —servir de prefacio a la versión benjaminiana de los *Tableaux parisiens* de Baudelaire—, se habla aquí prioritariamente de la obra poética en el seno del lenguaje de nombres y de la relación entre las plurales lenguas de los hombres. Pero se debe tener en cuenta la peculiaridad del movimiento argumental —si todavía hemos de aplicar este apelativo seco al juego complejo de los conceptos y metáforas de Benjamin, sus desbordes y reticencias— que ya ha enseñado ejemplarmente en su despliegue ese ensayo. Allí, la delimitación del lenguaje humano como lenguaje nominante (*benennende Sprache*) —es decir, la enfática resistencia de Benjamin a identificarlo con el lenguaje sin más— conduce a reconocer en él el punto de tensión suprema de las lenguas en vista de la palabra divina, y

en el nombre de la pureza del lenguaje. Precisamente este movimiento peculiar es lo que me ha llevado a disponer los textos que analizo tal como he hecho: es la traducción misma lo que Benjamin piensa como determinativa de la esencia del lenguaje, de todo lenguaje. Y si presumiblemente la poesía es el ámbito más puro del lenguaje humano de nombres, el problema de su traducción debería ser, con certeza, una clave insoslayable en la averiguación ahondada de esa esencia.[18]

Esto, sin embargo, no significa que se disipe el fenómeno de la traducción en una ampliación universal y abstracta, por convincente que fuese su ímpetu especulativo. Al contrario, Benjamin quiere atenerse a su estricta especificidad, esto es, busca premeditar esta especificidad como el ejemplo ejemplar en que se halla cifrado el secreto del lenguaje y la lengua. Desde este punto de vista, el prefacio persigue dos objetivos que están indisociablemente ligados: establecer un concepto de traducción que la determine a partir de lo que podríamos llamar su fundamento a priori, la traducibilidad, entendida ésta como parentesco de las lenguas en orden al lenguaje puro; y proponer una comprensión de la práctica de la traducción, desde ese concepto, en vista de los dos dilemas paradigmáticos de dicha práctica: la fidelidad y la libertad. Ligados como están ambos propósitos, hay entre ellos una discordia esencial, y es esta misma discordia lo que, a título de imposibilidad, configura la matriz de la inteligencia —y la usanza— benjaminiana de la traducción. Ya lo sugiere el título de este ensayo, al que sería preciso atender antes que nada. En verdad —y paradójicamente— expresa él esa discordia como la alianza indisociable de lo que en ella brega por separarse. «La tarea del traductor», «die Aufgabe des Übersetzers»: el concepto de *Aufgabe*, como imposición que es al mismo tiempo renunciación y fracaso —o sea: finitud—, obligación, contrato y promesa que se está condenado a no poder cumplir, viene sellado por una duplicidad irreductible.[19] Esta du-

plicidad es tanto más irreductible, cuanto que es el desdoblamiento originario de algo que en sí es uno y mismo, pero que no se deja experimentar si no de manera dúplice. Pero esto lo comentaremos después. Valga decir entre tanto que leer este texto —y en cierto modo todo texto— de Benjamin significa abocarse a pensar esa irreductible duplicidad.

El prólogo comienza por poner en cuestión el concepto de comunicación como transmisión de *algo a alguien*. Si es relativamente fácil despachar esta noción en lo que atañe al original (poético), esencialmente indiferente a su eventual importe informativo, impasible respecto del problema de su recepción,[20] no lo parece tanto en el caso de la traducción. Sin embargo, el propósito de Benjamin es subrayar que tampoco la traducción puede ser concebida como comunicación. Es obvio que este concepto es interpretado aquí desde la definición del «a través» que ha dado el ensayo anterior. Esto sugiere que la traducción —y no sólo el original— habría de ser entendida al modo en que en ese mismo ensayo se explicaba la comunicación-expresión «en», es decir, en términos de medialidad. No obstante, sería más adecuado pensar que lo que Benjamin emprende aquí —y conforme a la separación entre traducción y sentido, en un alcance específico que deberemos precisar— es el desplazamiento del concepto mismo de traducción hacia el centro absoluto de las relaciones lingüísticas. Es cierto que ese desplazamiento se podría considerar ya producido al cabo de las reflexiones del segundo ensayo, particularmente si se tiene en cuenta la significación que cobra el traducir en la recapitulación de las tesis al final de ese texto. Pero precisamente en este mismo sentido sería válido sostener que el concepto de comunicación, utilizado estratégicamente por Benjamin para abrir y, por decirlo así, medir el campo de la teoría del lenguaje, ha podido ser ya definitivamente desplazado y sustituido por el concepto de traducción, que ahora se trata de liberar enteramente de toda sumisión a

contenidos, para dejarlo desplegarse puramente como caracterización de la esencia performativa —si se nos permite llamarla así— del lenguaje.

Hablaba del interés benjaminiano por determinar el fundamento a priori de la traducción: ésta, como *forma* —no como simple hecho— ha de ser asentada en la *traducibilidad* del original. «Si la traducción es una forma, la traducibilidad tiene que serle esencial a ciertas obras» (IV-1, 10). El problema que contiene esta frase exige ser resuelto apodícticamente, dice Benjamin, Si por una parte el carácter de esta apodicticidad puede quedar convenientemente recogido en la remisión a un a priori de la traducción, que ya queda expresada en la idea —llamémosla epistemológica— de una traduc*ibilidad* esencial, aquélla no se agota en este alcance. Lo indica la apelación a la ley, que debemos considerar inseparable de la definición de la traducción como forma: «Para aprehenderla como tal, hay que remontarse al original. Pues en él esta contenida su ley a título de su traducibilidad» (IV-1, 9). Y es capital entender que esa ley no ha de ser concebida meramente como el principio que circunscribe los límites de la posibilidad de traducir en cuanto posibilidad y facultad humanamente documentable; por el contrario, el sentido más profundo de la ley —y en verdad es sólo por esto que ella es tal estricta ley— estriba en que nos haría pensable la traducción en su imposibilidad misma, como condición de todo traducir humano. Así como cabe hablar de algo esencialmente inolvidable, aunque todos los hombres hubiesen de olvidarlo, y que por eso mismo apelase a un dominio en que esa esencia inolvidable fuese correspondida —»un pensamiento de Dios»—, así también «seguiría siendo de ponderar la traducidibilidad de conformaciones lingüísticas aun cuando éstas fuesen intraducibles para los hombres. Y en un concepto estricto de traducción, ¿no deberían serlo en realidad hasta un cierto punto?» (IV-1, 10). «Un concepto estricto» es aquí

un concepto sometido a la constricción de la ley, a su eficacia imperativa: la ley misma tiene, no un alcance epistemológico, sino otro, que entre tanto podríamos llamar —quizá arriesgando alguna equivocidad— ético.

En un sentido que supongo manifiesto, la pregunta que gobierna la consideración de este prefacio es análoga, equiparable a la que dejaba entrever el segundo texto. Si en éste se trataba de averiguar en qué sentido le es necesario al ser su comunicación, es decir, en qué medida hay una comunicabilidad *del* ser (gen. obj.), acá se quiere saber en qué medida le es necesaria al original su traducción, es decir, en qué medida hay una traducibilidad *del* original. Esta necesidad apunta, por cierto (como venimos de ver), a una exigencia, al mandato impuesto por una ley y como ley; se trataría de saber cómo opera ya en el original la ley que dicta —si hay tal— la traducción. Y ya se entrevé en qué sentido debe ser apodíctica la solución de este problema: en el fondo, la ley que dicta la traducción en el original y desde él, no podría sino ser inseparable de la relación que mantiene el original —en su lengua— con la ley, la relación con la ley que lo mantiene a él —en su lengua—; y acaso aquella ley no es otra cosa que esta relación, este compromiso.

Se podría creer que la equiparación que acabo de trazar es meramente formal. En un cierto sentido lo es; deja, en cambio, de poseer este aspecto en cuanto se atiende al sesgo esencial conforme al cual piensa Benjamin la necesidad referida. Esta es —si es lícito que la describamos así— una necesidad impávida.

> La traducibilidad es propia de ciertas obras esencialmente; esto no quiere decir que su traducción sea esencial para ellas mismas, sino que una cierta significación, que habita inherentemente en los originales, se exterioriza en su traducibilidad. Es evidente que una traducción, por buena

> que sea, jamás puede significar algo para el original. Y, sin embargo, está con éste, en virtud de su traducibilidad, en la más cercana relación. Más aun, esta relación es tanto más íntima, cuanto que ya no significa nada para el original. Puede nombrársela natural, y, todavía más exactamente, una relación vital. Así como las exteriorizaciones de la vida están relacionadas de la manera más íntima con lo viviente, sin significarle nada a éste, así brota la traducción del original. Y, por cierto, no tanto de su vida, como de su «sobrevivencia». En efecto, la traducción es posterior al original, pero para las obras significativas, que jamás encuentran sus traductores elegidos en la época de su creación, designa el estado de su pervivencia. (IV-1, 10 s.)

Sería impávida esta necesidad porque nada agrega a la «vida» misma de la obra —que reposa por de pronto en sí—, sino que se despliega exclusivamente en su «posvida». La vida, sin embargo, es la simiente de la obra, y en esta misma medida, la originalidad del original. Tal como la comunicabilidad del ser no significa *nada* para éste (tal como el ser nunca puede ser significado como mero ser, sino sólo en cuanto ser comunicable), tampoco la traducción hace «vivir» más en sí misma a la obra. Pero la comunicabilidad pertenece al ser: ser es ser-llamado, según veíamos. Del mismo modo pertenece la traducción al original; su traducibilidad no es sino la necesidad del original de exteriorizar su significación en cuanto vida o, más bien, su vida en cuanto significación. La ley de la traducibilidad es, precisamente, esta exteriorización o, dicho con más exactitud, la ley que dicta ya en el original tal exteriorización. Por ello, la impávida necesidad de que hablábamos no es una necesidad estéril, sino una donde lo que rige es la más preñada riqueza de lo germinante —de la traducción se dirá que su misión es «llevar a la madurez la semilla de la lengua pura» (IV-1, 17)—. Paradójicamente, pues, pero a la vez rigurosamente, la posvida, que nada significa para la vida del original, es sin embargo el espacio en que únicamente

puede desplegarse la significación de esa vida; dicho desde el punto de vista de la obra: el espacio en que ha de madurar la relación de ésta con la ley. Posvida y pervivencia son, por eso, aumento de la vida que agrega a la vida la significación, son espacio y tiempo del auxilio del ser, siempre que entendamos ese vocablo en su acepción primeriza: de *augeo*, acrecer; insistirá Benjamin en el tema del crecimiento (*Wachstum*), y más aun, del «sagrado crecimiento de las lenguas» (IV-1, 14). La ley de la traducibilidad es, desde este punto de vista, la ley del auxilio como ley de la significación (*Bedeutung*).

Pero ese aumento supone la muerte.

Entre los textos del joven Benjamin, probablemente el pasaje en que más lúcidamente queda establecido el principio —y la condición del principio— que aquí está a la obra es uno, a menudo referido, del *Origen del drama barroco alemán*:

> La historia, en todo lo que ella tiene, desde un comienzo, de extemporáneo, penoso, fallido, se acuña en un rostro, no, en una calavera. Y si es verdad que a ésta le falta toda libertad «simbólica» de la expresión, toda armonía clásica de la figura, todo lo humano, no sólo la naturaleza de la existencia humana sin más, sino la historicidad biográfica de un individuo se expresa como acertijo en ésta su figura natural más decaída. Este es el núcleo de la consideración alegórica, de la exposición barroca, mundana, de la historia como historia sufriente del mundo. Sólo es significante ella en las estaciones de su decadencia. Tanta significación, tanta (de)cadencia mortal, porque la muerte graba de la manera más profunda la tajante línea demarcatoria entre physis y significación. Pero si la naturaleza está desde siempre en mortal decadencia, entonces, es también alegórica desde siempre. La significación y la muerte están tan con-temporizadas entre sí en el despliegue histórico, como tan estrechamente se compenetran, a manera de germen, en la condición pecadora, carente de la Gracia, de la creatura. (I-1, 343)

Este pasaje, supongo, permite entender la paradoja de la posvida, al determinar dicho «post» a partir de la condición ineludible de la mortalidad. Lo que aquí está en juego es una concepción radical de la finitud del ser, que está, a su vez, en el fundamento de la multiplicidad y diversidad irreductibles de éste. Bajo el primado de tal finitud, la significación es, al mismo tiempo, rescate del ser que se quiebra y aceptación de esta propia fragilidad: toda significación lleva consigo un rasgo esencial de resignación o, si se quiere, de duelo; a eso trataba de aludir bajo la noción de auxilio. Pero, además, el pasaje subraya la historicidad del «post». La muerte es la condición que hace posible a la significación, siempre que se entienda que esta condición está temporizada en sí misma: en la sazón de la muerte surge asimismo la significación. Esa sazón, ese tiempo, es la instauración de la historia como despliegue —al menos virtual— de la significancia en el seno del devenir natural, signado por su destino cadente.

La ley de la significación es, por eso, también, ley de la historia: pues —para volver a nuestro prólogo— no parece que se pueda entender cabalmente el proceso de la significación que se halla en el núcleo de la relación traductiva y, en general, de la relación lingüística, si no se repara en que ese mismo proceso es la apertura primigenia de lo histórico. Enfáticamente advierte Benjamin que el pensamiento de la vida y la pervivencia de las obras artísticas no ha de considerarse como simple charla metafórica —a la manera, diríamos, en que la «concepción burguesa» entiende las metáforas—, que la vida en verdad sólo es mediocremente determinable a partir del alma y la sensación y que la jurisdicción adecuada de este concepto se halla primeramente en lo histórico, que —a su vez— se pone de manifiesto de modo mucho más nítido en la perduración de las obras que en la oscilante existencia de la creatura. De hecho, Benjamin se vale de la noción de vida como de una suerte de plataforma giratoria, que gira, por cier-

to, de manera vertiginosa. Introducida al comienzo por vía analógica —la traducción es al original como la exteriorización a lo vivo—, esa noción es el pivote que permite transitar de la naturaleza a la historia, de la historia al lenguaje. A través de este movimiento —y su vertiginosidad hasta cierto punto desahucia los controles, sobre todo porque en cada nuevo giro cristaliza (y no se pierde) el giro anterior—, la analogía inicial es remontada a su origen (y suprimida, así, como igualación extrínseca), al paso que la vida queda remitida esencialmente al lenguaje, donde se cruzan todas las direcciones que han sido abiertas para trabajar el problema de la traducibilidad. El lenguaje es el lugar del ser, es todo el *topos* del ser, primariamente porque es en él donde eclosiona la tangencia entre el ser y la significación, como despliegue intensivo de aquél en la multiplicidad y diversidad de las lenguas. Hay, pues, entre éstas un vínculo esencial e íntimo (*innerstes*), «el de una peculiar convergencia. Consiste en que las lenguas no se son ajenas unas a otras, sino que a priori, y prescindiendo de todas las relaciones históricas, están emparentadas en aquello que quieren decir (*in dem verwandt sind, was sie sagen wollen*)» (IV-1, 12). Es esta convergencia lo que hace presente —germinalmente— la traducción, como quiasma y cristal de las relaciones que inciden en ella, como lugar de paso, que sin embargo es indeleble: «toda traducción sólo es un modo en alguna manera transitorio y provisional (*eine irgendwie vorläufige Art*) de hacerse cargo de la ajenidad de las lenguas. Otra resolución (*Lösung*) de esta ajenidad que la temporera y provisional, una instantánea y definitiva, quédale negada al hombre, o en todo caso no cabe que aspire a ella —inmediatamente» (IV-1, 14). Es indeleble esta provisoria solución — y salvación, que también es rescate de lo provisional como tal—, porque únicamente en ella, merced a su movimiento más genuino, que no es el derivar, sino el remontar, es suscrito el parentesco de las lenguas, el aire que las cruza a pesar de su mutua extrañeza, cerniéndose sobre ellas como consuma-

ción sólo presentida (*Ahnung*).

Hablábamos de la historia, y es importante subrayar que este tema —que en el ensayo de 1916 permanecía, por así decir, en estado de (sugestiva) latencia— es abordado explícitamente en el prólogo. Es verdad que el pasaje que citábamos atrás y la apelación benjaminiana a lo «suprahistórico» parecieran dispensarnos de su consideración. Pero se trata de una vacilación que creo constitutiva del concepto de historia que Benjamin ha comenzado a elaborar, y que aquí ciertamente es llevado por una clave mesiánica. La historia misma estaría hecha de la estofa de esta provisoriedad, que es simultáneamente un diferimiento. Así lo enseña la traducción. Si ella arranca de la sobrevida del original, tiene su origen, entonces, no sólo en la distancia que la separa del original, y sin la cual la verdad de éste es inane, sino ante todo en el diferimiento de la relación del original —en su lengua— con la ley. La historia sería el diferimiento de la ley, el ámbito inconmensurable a través del cual resuena —y parece perderse— la llamada, el mismo ámbito que el cumplimiento de la ley suprimiría, en cuanto que la ley —su irresistible adviento— sería el fin de la historia. Y si la traducción es posterior al original en el estricto sentido de suscribir su historicidad, es en ella donde más nítidamente viene a exponerse la relación a la ley.

Pero ¿qué se entiende aquí bajo el apelativo de la «ley»? En verdad, ya lo hemos visto: es el parentesco íntimo de las lenguas, la mismidad de su «querer decir», el que ellas, más allá de los elementos de que constan y que se excluyen mutuamente, ellas mismas y como tales se comple(men)tan (*ergänzen*) en sus intenciones» (IV-2, 13 s.). La idea de la completación y del fragmento será condensada después en la imagen de una vasija cuyas trizas, aunque desiguales entre sí (tal como una traducción tampoco ha de calcarse —ni puede— sobre el original), encajan unas en otras minuciosamen-

te y, por cierto, sólo de manera tangencial. Si hay una idea de la totalidad, ésta no se desprende de ninguna instancia intramundana, sino que la totalidad y el mundo mismo son lo que late, casi imperceptiblemente, en la diseminación de los modos lingüísticos, y que la traducción auxilia, anunciándolos, aunque, por cierto, sólo de manera provisional. Lo fragmentario y lo fugitivo aparecen aquí como los índices del ser, en cuanto ser histórico. Nunca presente a sí, siempre diferido respecto de sí mismo, la marca del ser es la finitud: no consiste aquél sino en el estar en el borde de su desaparición, en el peligro. Seguramente por ello la traducción pudo aparecérsele a Benjamin como uno de los modelos fundamentales de la relación histórica, semejante a la crítica, al coleccionismo y a la cita: rescate del ser en el instante de su abolición, que ha de dejar al ser intacto.

La ley de la traducibilidad es el secreto movimiento del parentesco y la comple(men)tación de las lenguas; rubrica Benjamin: «este *Gesetz*, uno de los fundamentales de la filosofía del lenguaje» (IV-2, 14). Ella define el comportamiento con respecto al original, a la obra, cuya significación, precisamente, no es el contenido de su posible comunicación, sino su inscripción en el proceso histórico y mesiánico de dicho parentesco. Es éste lo que supone y al mismo tiempo fomenta el traductor, lo que constituye su tarea, y es aquella inscripción lo que él toma como su punto de partida y su señal insoslayable. Ninguna traducción, ningún esfuerzo o plan de traducir sería posible si no presupusiera esa ley de afinidad, si no la presupusiera como eso que ella misma ha de simbolizar. Pero esto socava el prurito tradicional, que exige al traductor la reproducción del sentido. El sentido —como el modo en que cada lengua particular dice «lo mismo»— conmina a esa lengua a permanecer dentro del círculo tenaz de su exclusividad. Benjamin recurre aquí a la reedición del tema escolástico de la *intentio* por la fenomenología, y particularmente a la

distinción, en él, entre lo mentado y el modo de mentar. Mientras aquél es, para toda lengua, lo mismo, ese último, el modo, el sentido (*Sinn*), constituye la diversidad de las lenguas. La tarea del traductor incide en esta diversidad, aunque sólo para predisponer su absolución, su reconciliación (*Versöhnung*). Que lo mentado sea lo mismo evoca aquello que estaba en el centro del ensayo sobre el lenguaje: la fundamentación de una teoría naturalista del nombre. Pero se debe tener claridad sobre su alcance. Piénsese en el *Cratilo* de Platón, con el cual hay algunas hebras de vinculación en este prefacio. La identidad de lo mentado no es la de algo que constara como objeto adecuado de conocimiento. Benjamin esquiva tanto la convicción cratiliana de que la denominación encierra el conocimiento de la cosa nombrada, como asimismo la tesis socrática de que ésa necesariamente supone tal conocimiento, y que el nombre por naturaleza (*physei*) es la cosa misma, aprehensible fuera —y antes— de toda relación lingüística.[21] Por el contrario, el conocimiento es aquello que nunca puede presuponerse en el horizonte finito del lenguaje humano, antes bien: es aquello que el nombrar —como acto primordial de traducción— depara (y eso lo marcaba aquel texto temprano por medio de su teoría del nombre propio[22]). Así, lo mismo mentado es precisamente lo fugitivo, lo que no puede ser jamás capturado en la lengua, pero que sólo el juego de las resonancias lingüísticas puede presagiar, indicando hacia el lugar de su advenimiento. Su patrón no es el conocimiento, sino la revelación (*Offenbarung*), que por cierto estaba también en el fondo del ensayo de 1916; la epistemología se resuelve en la apocalíptica. Y —he aquí lo decisivo, el punto que aporta la disipación del conflicto de naturalismo y convencionalismo en el concepto de traducción[23]— aquello idéntico y mismo no es en general ninguna cosa, sino la lengua misma, la lengua pura —palabra de Dios, letra de la ley, pero asimismo diversidad complementaria de las lenguas, de las trizas—, como puro espacio de resonancias.[24] El problema de la homologación de lenguaje y

ser o de su diferencia queda zanjado así: estableciendo que son indiscernibles en la recíproca tensión que los liga a la ley. Lo mismo mentado no *es*, en ninguno de los sentidos en que se dice la palabra, así como tampoco es *dicho*, en ninguno de los modos del decir. Y ello equivale a sostener que lo mismo «es» —avocación del ser a la ley— radicalmente lo Otro. Sólo podemos traducirlo: pero eso es precisamente lo que no está en nuestro poder.

Ya lo anunciaba el título del prefacio, el título que prologa al prólogo en cuanto indica por anticipado todo lo que había que decir.

Aufgabe es, por una parte, *tarea*, tarea como encomienda, como don (*Gabe*) impositivo, destinador. Algo debe ser dado, a partir de lo cual se inicia la traducción, desde donde es incoado su proceso; algo debe ser dado como origen de la traducción: algo, como original, debe ser dado. *Debe* serlo, a fin de que sea posible volver a darlo (*wiedergeben*), a rendirlo: traducir. Y si es imposible en general que un original se dé para aquél que quisiera volver a darlo —puesto que lo propio suyo es sustraérsele—, el efecto de origen queda garantizado inapelablemente en cuanto se constituye lo dado en exigencia. El don impositivo es, entonces, también imperativo, es mandato: lo dado es legado y delegado. El traductor se halla, pues, bajo el mandato —es decir, el dictado— de lo que le es dado (a) traducir, y en el compromiso de un cuidado: el cuidado de lo (de)legado.

Pero *Aufgabe* es también renuncia, abandono. La exigencia de lo dado —el dictado del don, el dictado en que consiste el don— que constituye e instituye a la traducción en tal, que define la misión (envío, encomienda, recado) del traductor, está determinado, en éste, pero a la vez antes de éste, por una renuncia igualmente constitutiva. Ello equivale

a decir, rigurosamente, que la traducción es imposible.

¿De qué índole es esta imposibilidad? Quizá no sea errático suponerla registrada en la idea «*traduttore, tradittore*», que Benjamin no menciona, pero que verosímilmente cabría leer en las entrelíneas de su texto, en virtud de la tensión insostenible entre fidelidad y libertad, que allí se piensa como la tangencia en el punto infinitesimal del sentido. Ello nos remitiría a entender qué significa, aquí, traición.[25] En un alcance primario, es algo obvio: todo traductor está condenado a traicionar lo que traduce porque es imposible devolver lo mismo, como mismo, en lo otro. Pero esto sólo alcanza a estipular el límite, la ceñidísima, intolerable finitud de la traducción, no precisa el crimen, no explica la falta. Para ello se requiere de una opción, una voluntad, una decisión; la traición de la traducción germinaría en la voluntad de traducir. Esta se encontraría forzada, atenazada entre la alternativa letal del espíritu y la letra, el contenido y la forma, el sentido y la sintaxis, la fidelidad y la libertad. Estaría forzada a escoger, a cada paso, infinitesimalmente, urgida a saltar sobre el abismo a menudo imperceptible, y en todo caso indesignable, insituable, que separa a esas parejas. Esa condena, ese destino remitirían al traductor indefectiblemente a la traición, a la culpa y al accidente. A la imposibilidad de su tarea. Visto de otra suerte, para *poder* traducir habría que no haber *querido* traducir. Paradoja estricta, que encomienda al traductor algo imposible, pero posible: hacer de la vacilación una decisión.[26] Tal vez sea esto lo que cumple Hölderlin —a los ojos de Benjamin— en sus traducciones de Sófocles: «en ellas el sentido se despeña de abismo en abismo, hasta que amenaza con perderse en las profundidades sin suelo de la lengua» (IV-1, 21).[27] Benjamin recuerda que ellas son el último trabajo de un Hölderlin que ingresa en el crepúsculo: que oscila en el umbral de la locura. La imposibilidad a la que aquella paradoja entrega al traductor es la de no ser ya más sujeto, no aferrarse más a la particu-

laridad de su ser sujeto nacido en el círculo de una lengua materna, de un trance histórico, un enclave nacional y cultural, una raza, una clase, un interés, un deseo, un fortuito trayecto vital, estando, no obstante, bajo el conjuro de toda esa particularidad, debiendo hablarle a ella.

¿Y si la traición no se entendiera como el defecto debido a una particularidad cosmovisiva, sino como aquello que a priori constituye los idiomas, las nacionalidades, las culturas, los intereses, los sujetos? ¿Qué sería una traición a priori? Sin decidir si puede haber respuesta para esta pregunta, me atrevería a suponer que lo que Benjamin sugiere apunta en esa dirección. En efecto, si es válido lo que vengo de apuntar en lo precedente, si verdaderamente germina la traición en la voluntad de traducir, y la posibilidad de la traducción descansa en una renuncia a esa voluntad, entonces, en un primer sentido, pertenece la renuncia a la esencia de la traducción. Sin embargo, esto no quiere decir que la traición pueda ser obviada por una especie de abstención que sólo podría dar como resultado la inefectividad fáctica de la traducción: de igual modo, la renuncia no requiere presuponer la previa efectividad de la voluntad de traducir. El problema es más complejo, y su complejidad —la de una duplicidad estructural que estructuralmente se desdobla, sin término— es insuprimible. Para enunciarlo de manera económica, que bordea el límite admisible de la simplificación, digamos lo siguiente: el mandato al que está constitutivamente sometida la traducción, el don de lo por-traducir, prescribe la voluntad de traducir como renuncia a sí misma. Ambas, voluntad y renuncia, son indiscernibles e indelebles.[28] Sólo se puede traducir cuando ya no se quiere traducir: esta frase expresa la renuncia en que consiste la traducción, y dicha renuncia está prescrita en el don y por el don mismo. Se puede traducir en cuanto que se acepta el don, y se acepta el don en cuanto se renuncia a él, esto es, en la medida en que se experimenta el

don a partir de la reserva desde la cual él mismo se da. Sólo renunciando al don se lo acoge como tal don; sólo acogiéndolo de este modo, es posible volver a darlo, sólo así es posible la *Wiedergabe* en que consiste la traducción. La traducción extrae su posibilidad del hontanar de lo traducible que es la intraducibilidad nuclear de lo traducible: y eso es lo incomunicable o, dicho de otra suerte, el que algo deba quedar intacto. Así, la renuncia es la esencia de la traducción, puesto que el don mismo se desdobla en sí mismo, en reserva y renuncia. A lo largo del filo y desfiladero de esta duplicidad se disponen los puntos infintesimales de tangencia que caracterizan, según Benjamin, a la traducción como tal.

¿No sería, pues, la traducción? Quizá no sería, mas se la debería.

Por último, las cavilaciones de Benjamin en torno a la traducción han de servir de preámbulo al trabajo que él hizo con algunos poemas de Baudelaire. Este trabajo queda sometido, pues, al rasero inaudito que definen tales cavilaciones, o también —viceversa— han de ofrecer un ejemplo de su acatamiento, o del fracaso en el intento. Benjamin, claro, no alude a ellos en su prólogo, sólo se limita a anteponérselo, como en la confianza de que pueda surgir, de la contigüidad de ambos espacios, la dilucidación de lo dicho y lo hecho. Ciertamente las versiones de los *Tableaux parisiens* tienen la estrictez insólita del equilibrio en un filo, donde no se sacrifica la fidelidad en favor de la libertad ni se daña a ésta por apegarse a la primera, donde ambas se completan mutuamente para mantener en vilo esa música peculiar y accidentada del canto baudeleriano, en que ha de hacerse sensible, audible el roce y la tangencia en el punto infintesimal del sentido.

Aquí se podría objetar, quizás, como repitiendo una estratagema del texto, que parece juzgar las especulaciones allí mismo adelantadas como rodeos vanos, que, después de todo,

vienen a dar en medio de la visión habitual de la traducción, se podría, digo, objetar lo siguiente: el sistema de desplazamientos y paradojas que hábilmente anuda el prólogo, ¿habría valido sólo para predisponer la lectura de unas versiones que, si bien brillantes, no son únicas en su género? Pero creo que no son estas versiones aquello que Benjamin encarecería como paradigma de su doctrina. Los paradigmas —pues hay más de uno— deben buscarse en el mismo ensayo. Su final menciona taxativamente «la versión interlineal del texto sagrado... [como] el arquetipo o ideal de toda traducción» (IV-1, 21), y ella quizá sea en cierto modo la graficación de la tangencia. La postulación de este arquetipo suena, sin duda, a paradoja, y esto me parece que está en el centro de la inquietud de Benjamin en torno a la traducción. También habría que suponer que las versiones hölderlinianas de la poesía griega, y en especial aquellas abisales de Sófocles, pertenecen a una tal arquetípica; son igualmente paradójicas: ilegibles para su tiempo, problemáticas para la posteridad, han desembocado, ante todo, en el silencio. Y por último habría que agregarles ese otro modelo que Benjamin mudamente inscribe en el centro de su prólogo —paso inaudible de una lengua a otra—, citando un pasaje célebre de *Crise de vers* de Mallarmé, sin traducción: «Las lenguas imperfectas, porque muchas, falta la suprema: siendo que pensar es escribir sin accesorios ni susurros, mas permanece aún tácita la palabra inmortal, la diversidad en la tierra de los idiomas no permite a nadie proferir las palabras que, si no, resultarían ser, de un golpe único, ella misma, materialmente, la verdad» (IV-1, 17). Así como la genuina traducción *avant la lettre* remite la palabra que vierte y la suya propia a una «lengua mayor» de la cual ambas son fragmentos, la cita amorosamente preserva el jirón que toma, abriéndolo a la secreta posteridad de su significación. Modelo, entonces, de la traducción, la *cita*,[29] que media, dice Benjamin, entre la poesía y la doctrina, que las concita, asignándole su tarea y su estricta ley a la filosofía, promesa y com-

promiso de anhelar «aquella lengua [lengua de la verdad que es la verdadera lengua] que se anuncia en la traducción».

Conclusión

En las palabras preambulares de este ensayo intenté sugerir que el escenario determinante de las reflexiones y búsquedas contemporáneas en filosofía podría ser descrito como el de una «totalización lingüística» de las cuestiones que acucian a esta última. De hecho, este planteo no tiene nada de nuevo; sus precedentes se encuentran por doquier en un lapso no menor a los últimos cien años, y su explícita constatación viene haciéndose desde hace mucho, a través de toda la segunda mitad del presente siglo. Insinué además, aunque no tan claramente, y ahora me interesa especificarlo, que podrían discernirse dos fases de esta totalización. Se caracterizaría la primera por el postulado de una coextensividad —isomorfismo o mismidad— de ser y lenguaje. Con ella se alcanza el nivel de la consumación del discurso occidental de la ontología, soportado desde un comienzo por la articulación en última instancia residual de *on* y *logos*: digo «residual», para apuntar a que en todo caso aquello que se ha llamado on prevalece, para ese discurso, como horizonte inexhaustible de todas las referencias y todos los rendimientos del lenguaje, ya se lo conciba como origen (*arkhe*) o como fin (*telos*). La postulada coextensividad tiende, pues, a suprimir esa reserva en que «ser» se mantiene para dicho discurso, o bien a patentizarlo ya sólo como residuo insignificante. En esa medida, queda consistententemente esbozada la superación de la ontología como forma fundamental del discurso de la filosofía. Es esta superación la que se acomete en la segunda fase de la totalización de que hablo, en virtud de un análisis del lenguaje como praxis, que resuelve todas aquellas instancias que habían sido fijadas, por la ontología, como hitos de conocimiento

y referencia del ser en un proceso general de *performances* lingüísticas. Así, el «ser» mismo es sobrepujado en favor de una comprensión de lo *eventual* como aquello que rige y se despliega en la trama inmanente de las *performances*. Esta fase, a la que atribuí un carácter radicalizado, podría ser concebida, en consecuencia, y para distinguirla específicamente de la primera, como una «totalización performativa». Hablar de «totalización» me parece lícito, a despecho de toda apertura con que se quiera cualificar el postulado central de esta segunda fase o sus múltiples aplicaciones y variaciones, puesto que, de cualquier modo, lo que está esencialmente en juego es la afirmación de una suficiencia cabal de las praxis lingüísticas para el abordamiento —o el despeje— de las cuestiones filosóficas fundamentales.

Si lo dicho tiene asidero, y si, a su vez, tiene cabida la pregunta que formulábamos al comienzo, a manera de marco o de expediente situativo para la lectura de dos ensayos juveniles de Benjamin, si alguna validez tiene el dirigirle a tales textos la pregunta por la relación de lenguaje y ser que pudiere desprenderse de lo que dicen, debería ser posible bosquejar una respuesta suficiente.

Y en cuanto a esto, quizá la más decisiva peculiaridad que enseña la temprana meditación de Benjamin sobre el lenguaje, considerada en el contexto de la «totalización performativa», consiste, precisamente, en la resistencia a la totalización misma.

Es verdad que los planteamientos benjaminianos que expuse podrían ser convincentemente avalados en perspectiva performativa. Para advertirlo con nitidez basta con preguntarse de qué manera cabría concebir aquello que estos textos piensan bajo el nombre de «lengua pura». Este nombre no remite nostálgicamente —como podría suponerse de primer

intento y como se ha querido entender en más de una oportunidad— a una especie de identidad primordial que se trataría de restituir, reduciendo, hasta el punto de abolirla, la babélica dispersión lingüística e histórica. He tratado de señalar con insistencia el cuidado minucioso y delicadísimo que pone Benjamin en la comprensión del lenguaje a partir de la particularidad de las lenguas. Si esa particularidad indica una imperfección, ésta no se estima como simple falencia, sino como condición, sin la cual aquella pureza es inconcebible. Dicho de otro modo, la «lengua pura» no sería sino el despliegue *libre* de las lenguas parciales e imperfectas de los hombres: libre porque ya no más empedernido o discordante, sino armonioso y complementario. Este despliegue es lo que la traducción anuncia, de manera que la traducibilidad de los textos es como el esbozo de una ilimitada *traductividad*, que, por cierto, ya no reconoce pretexto alguno.[31] Y claro, semejante traductividad pareciera ofrecer una versión fidedigna de la comentada «totalización performativa».

No obstante —y esto es lo que me interesa destacar— en el punto mismo en que esta versión se insinúa surge la resistencia a la totalización de que hablaba. Porque en Benjamin hay una concepción de la reserva: la hemos frecuentado a través de los temas, por ejemplo, de lo incomunicable, lo no simbolizable, lo intangible. Sólo que, en la misma línea de lo que vengo de señalar, esa reserva no corresponde —como ocurre con los conceptos metafísicos de la reserva— a una plenitud originaria o teleológica, sino a un momento interruptivo, a un lapso y a un suspenso de radical incomunicabilidad e inexpresividad, de no-presencia radical. Semejante lapso le resta a las *performances* precisamente aquello de lo cual depende la totalización —vale decir, su eficacia, la eficacia de las *performances*—, y enfatiza, por eso mismo, el rasgo de lo eventual de que aquéllas son portadoras. Se trata, pues, de una reserva *sin efecto*, que corresponde al específico *sozein ta phainomena* de Benjamin, esto es, a su pru-

rito de oponerse a toda idea o principio de continuidad (así se trate de la causación o de la semiosis), en cuanto que ésta entraña la obliteración de la particularidad y alteridad de lo acaecedero, el achatamiento de lo sido y lo posible contra el vidrio del presente. Toda comunicación y expresión bordean ese momento interruptivo, de manera tal que la traductividad ilimitada —en que consiste la lengua pura— no es el juego inmanente y, por así decirlo, narcisístico de una elocuencia meramente desatada, sino el duelo interminable de la finitud del ser, donde el duelo mismo (la aconteciente diversidad de los *logoi*, de las lenguas) es, precisamente, aquello que patentiza tal finitud, y ésta, aquello que primeramente instituye al ser. Lo que —me parece— se juega en esto es una noción de la verdad abstraída de toda eficacia, impávida, ajena al rendimiento, improductiva, una verdad extraña a toda arqueología o teleología de la producción. Pero esto requeriría de otro sitio para su análisis.

En todo caso, esa verdad lleva la impronta de la muerte. Es a partir de esa impronta que Benjamin interrumpe, más que supera, e interrumpe indefinidamente, el discurso de la ontología. Lo digo de este modo, porque pienso que no estaría exento de razón sostener que, en lugar de procurar una superación de la ontología como formato heredado fundamental de todo discurso, la operación benjaminiana induce una *separación* en ella misma, una interna separación: onto/logía. La ilegible barra separadora es aquella impronta, que sugiere que la posibilidad (por siempre diferida) de decir el ser surge del abierto hiato entre ambos, experimentado al mismo tiempo como muerte y como anuncio de la ley, es decir, como irrupción de lo Otro y del otro.

Santiago, agosto de 1990.

Notas

1. Y esto vale igual, sea que esta «naturalidad» —es decir, la relación de la filosofía con las lenguas naturales— se interprete negativamente, en el sentido de la trascendencia de lo inteligible, la idea, el significado, inexprimibles en lengua alguna, alzadas por encima del dispositivo general del lenguaje; o que se la comprenda positivamente, en perspectiva —por ejemplo— instrumental.

2. Tal es la situación que asigna Aristóteles al examen del decir mismo —el «cómo hay que decir (*hôs deî eipeîn*)—, distinto de «lo que hay que decir (*ha deî legein*)». Cf. *Ret.*, III, 1, 1403 b 15 ss. Poco más adelante (1404 a 13 ss.) se lo discierne también del «arte del actor».

3. Cito, en lo sucesivo, según la edición de las *Gesammelte Schriften* de Benjamin, elaborada por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1991). De las cifras que adjuntamos a los textos, las dos primeras remiten al volumen correspondiente, la tercera, a la(s) página(s). Las traducciones son mías.

4. Cf. II-1, 141.

5. Y aquí debe tenerse presente que el ensayo que comentamos premedita la cabal identidad de filosofía y teoría del lenguaje.

6. V. II-1, 144.

7. Estoy pensando en un episodio particularmente picante de la visita de Gulliver a la Academia de Lagado, Escuela de Lenguaje: uno de los proyectos debatidos considera la abolición de las palabras, en favor de la comunicación inmediata de cosas. Dejando de lado la dificultad que traería el conversar negocios muy grandes o varios, el proyecto —se nos informa— fracasó por la contumacia de las mujeres, el vulgo y los iletrados. Cf. J. Swift, *Gulliver's Travels*, Part III, A Voyage to Laputa, ch. V.

8. Valiéndose de la documentación epistolar, los editores Tiedemann y Schweppenhäuser fechan la primera versión, titulada *Lehre vom Ähnlichen* («Doctrina de la semejanza»), con la cual la segunda tiene divergencias absolutamente notorias, hacia enero de 1933; entre julio y septiembre del mismo año habría sido redactado el texto ulterior, al que hago referencia (cf., al respecto, II-3, 950 ss.). Su consideración en el contexto de las reflexiones juveniles de

Benjamin sobre el lenguaje, con todo lo atrabiliaria que pudiese parecer, se basa en la perseverancia, a veces un poco enigmática, de ciertos temas, motivos y modos de tratamiento a lo largo de la trayectoria de Benjamin, sin perjuicio de los cambios radicales que su pensamiento hubiere podido sufrir. Esa perseverancia ha provocado más de alguna perplejidad en cuanto a la datación de determinados textos. En todo caso, se cuenta con algunas observaciones de Gerschom Scholem que remontan aspectos de la «Doctrina de la semejanza» hasta las entusiásticas conversaciones sostenidas con su amigo Benjamin en 1918.

9. El don de la metáfora consiste en la percepción de la semejanza (*tô homoîon theoreîn*), afirma Aristóteles, y es alienable e intransmisible; arraiga en la naturaleza misma del hombre y tiene, por eso, una relación esencial con el *logos*, pero en cierto modo marca también en esa naturaleza lo que podría considerarse el núcleo más íntimo de su propiedad. Y todavía sería posible argüir que semejante momento inalienable del *logos* es irreductible a la misma universalidad de éste, decir que es su condición y su límite. Cf. Aristóteles, *Poet.*, 22, 1459 a 5 ss.

10. La palabra alemana *Sprache* mantiene anudadas en sí las acepciones de lenguaje y lengua, y así como permite el tránsito de una a la otra —del cual se beneficiaba, por ejemplo, Hegel—, alberga también la tenacidad de su diferencia. Me parece que en el uso benjaminiano del término se debe estar, sin perjuicio de lo primero, especialmente atento a la insistencia en lo segundo. En esa diferencia se inscribe el problema de la traducción.

11. No un lenguaje sin lengua, decimos, y este punto es importante a la hora de evaluar el sentido del convencionalismo. Este sustenta la especificidad del lenguaje a condición de reducir la particularidad (y, si se quiere, el ser local) de las lenguas. Tal reducción es indispensable para avalar la idea de una *mediación universal*, que puede considerarse como el núcleo de todo convencionalismo. Y dicho sea en abundamiento de esa calidad cristalina que no se deja disolver en el régimen de la mediación: mirando desde este punto lo que antes anotamos sobre la «concepción burguesa del lenguaje», organizada en torno a lo siempre trocable y deletéreo del signo, puede decirse que en oposición a ella la lengua pura es de naturaleza simbólica. El concepto de símbolo, invocado hacia el final del ensayo que comentamos —»pues en

ningún caso es el lenguaje únicamente comunicación de lo comunicable, sino a la vez símbolo de lo incomunicable» (II-1, 156)—, concepto que ha de gravitar en la tesis de Benjamin *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels* (El origen del drama barroco alemán, 1924/25), será jugado también en el texto sobre el traductor.

12. Debe observarse —esto me parece decisivo— que, junto con la irreductibilidad del ser al lenguaje, Benjamin simultáneamente busca asegurar la del lenguaje al ser, que por cierto circula silenciosa a través de los giros del ensayo, y empieza a resonar desde que se torna audible la ley de la llamada, la llamada de la ley: a ello estamos en camino de referirnos. Pero que sea irreductible el lenguaje al ser —indeleble en él— exige que la lengua lo sea respecto del lenguaje. En el concepto de esta irreductibilidad ya está prefigurado —me parece— el tema de la traducción.

13. El concepto de alegoría está en el centro teórico del libro sobre el drama barroco alemán mencionado antes, y desde luego constituye una de las categorías esenciales (y quizá la más preñada) de la reflexión lingüística, literaria, estética e histórica de Walter Benjamin.

14. Particularmente con el compromiso esencial que suele premeditarse en esas teorías, entre la nominación de la cosa y su conocimiento. Volveremos sobre este aspecto más adelante.

15. A propósito de la eminencia irrestricta de la Ley —del pensamiento de la Ley— que nos parece poder reconocer en este texto, vale la pena recordar el interés del joven Benjamin por el talmudismo y la Cábala, y en general la peculiar recepción del judaísmo que atraviesa su obra entera.

16. También aquí, roce absoluto con el misticismo, pero también diferencia en que se hace valer la filosofía. No se trata de proteger la elusión (esa protección hace indefectiblemente abocar al misticismo en la mistificación), sino de vigilarla al paso que se la sigue. Esto significa que el nombre vigila lo elusivo (lo nombrado), manteniéndose en pos de él, velando por su (re)ingreso al ser. En un cierto sentido todo nombre humano es apellido (*Nachname*), pero sólo en cuanto es proferido desde una pro-vocación originaria (un *Vor-name*), que llama a lo nombrado (y elusivo) a ser. Por lo que toca a la relación de filosofía y misticismo, la elusión no puede ser un postulado del pensamiento, esto es, su coartada, sino la entrega

de su renunciación (la aceptación de su finitud) como el don de su supremo esfuerzo, su *tarea.*

17. De esta *débil* fuerza, para emplear la fórmula notable de la segunda tesis del texto *Sobre el concepto de historia*, de 1936. Permítaseme transcribir el pasaje pertinente: «El pasado lleva consigo un secreto índice, por cual es remitido a la redención. ¿Acaso no nos roza un hálito del aire que envolvió a los precedentes? ¿Acaso no hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de otras, enmudecidas ahora? ¿Acaso las mujeres que cortejamos no tienen hermanas que jamás pudieron conocer? Si es así, entonces existe una secreta cita entre las generaciones pasadas y la nuestra. Entonces hemos sido esperados en la tierra. Entonces nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una *débil* fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho» (I-2, 693 s.). Esta «*débil* fuerza» indica la aceptación del pasado *en cuanto pasado*, aceptación que lo *recibe* y al mismo tiempo *resiste* su inversión en presente. Está aquí a la obra la evocación, en la medida en que entendamos que ella no es el acto espontáneo de conjurar algo ya fenecido, sino la escucha de una *vocación* que llama desde lo pretérito: «el eco de voces muertas».

18. Asimismo, siendo la poesía la forma lingüística preferencial en la defensa del naturalismo (es el caso, por ejemplo, de Vico), discutir su traducibilidad es llevar al naturalismo a su límite de tolerancia. En todo caso, conviene subrayar que el privilegio de la palabra poética es inseparable en el texto benjaminiano de la arquetipia de la palabra sagrada. No meramente la poesía, entonces, sino la poesía y la religión forman la matriz de esta meditación sobre la traducción: lo que está en juego en ella es lo sagrado de la palabra —y la palabra de lo sagrado.

19. Cuando ya teníamos elaborado el cuerpo mayor de esta tentativa conocimos el texto «Torres de Babel» («Des tours de Babel») escrito en 1979 por Jacques Derrida, en la traducción de Carmen Olmedo y Patricio Peñalver, publicada en la revista sevillana *Er* (Nº5, invierno de 1987): su parte principal está destinada a comentar el prefacio de Benjamin. Varias pistas que seguimos aquí han sido trabajadas allá notablemente, y en primer lugar la cuestión de la ley y la tarea.

20. Una cosa en que valdría la pena detenerse —aunque ello demandaría un espacio mucho mayor, del que no disponemos aquí—

es esta, por así decirlo, anticipada resistencia de Benjamin a lo que desde hace más de un par de décadas se difunde como «teoría de la recepción» en el campo de la ciencia literaria, y cuyo marco filosófico de legitimación es la hermenéutica. Digo muy brevemente lo que creo posible conjeturar sobre este ítem, y ello tiene principalmente que ver con algo que apuntaré luego sobre la historia: la relación labora con un tipo de relación a la historia —como historia de obras y como historia de efectos (*Wirkungsgeschichte*)— que, en última instancia, y a pesar de todos los atenuantes, se constituye a partir de una transmisión dominante (cf., sobre esto, mi trabajo «Sentido, verdad, hermenéutica», en *Escritos de Teoría*, 2, 1977, reproducido en este volumen, pp.19-64). Benjamin opone a la recepción el rescate (la *Rettung* que buscaba tematizar Habermas en un conocido ensayo) como relación no tradicional con lo histórico, relación que resiste —por así decir, pasivamente— la violenta compresión de lo histórico en el bastidor de la dominación, y que, por eso mismo, atiende a aquello que interrumpe la continuidad de la dominación. Pues la historia no se debería a la dominación, sino al don. Y el don que funda lo histórico —don irruptivo, interruptor, don de muerte es irrecibible.

21. Sobre la afirmación de Cratilo, v. *Crat.*, 436 d ss. La tesis socrática —que contiene la suposición de un parentesco (*xyngeneia*) de las cosas mismas— es desarrollada en 438 d ss.

22. «El nombre propio es la comunidad del hombre con la palabra *creadora* de Dios», y su teoría «es la teoría del límite de la lengua finita frente a la lengua infinita». Semejante límite está signado por el conocimiento, cuya falta define al nombre humano. Y esta falta propone una tarea, no distinta de la del traductor: «en sentido estricto, ningún hombre debería corresponder al nombre (en su acepción etimológica), pues el nombre propio es palabra de Dios en vocales humanas» (II-1, 151 s.).

23. Vinculando esencialmente nombre y traducción —como creo que es preciso hacer—, Rolf Tiedemann apunta: «Tal como [todos los grandes escritos] de la literatura contienen [entre las líneas su traducción virtual] a otras lenguas, así también está contenido en los fenómenos virtualmente su nombre. Con ello, la alternativa de convención o mimesis ha devenido obsoleta para la filosofía del lenguaje; la teoría del lenguaje de Benjamin responde a ella con una teoría de la traducción» (R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie*

Walter Benjamins, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1973, 48).

24. Digámoslo sólo de paso: espacio —y tiempo— que sería el de un canto multiplicado, irreductible, sin clave ni partitura. A propósito de esto y del motivo de la vasija, cabría citar el epígrafe de H. Leivick que Harold Bloom antepone a su libro *La Cábala y la Crítica* (Caracas: Monte Avila, 1992[2]): «Una canción quiere decir llenar un jarro y, aun más, romper el jarro. Hacerlo pedazos. En el lenguaje de la Cábala acaso podríamos llamarla: Recipientes Rotos.»

25 V. también, sobre esto, mi ensayo «Traición, tu nombre es mujer», en: Olga Grau (ed.), *Ver desde la mujer*, Santiago: La Morada / Cuarto Propio, 1992, 143-156.

26. Sobre esta paradoja constitutiva de la traducción insiste el ensayo fundamental de Franz Rosenzweig «Die Schrift und Luther» («La Escritura y Lutero»), de 1926, posterior sólo en tres años al prefacio de las versiones benjaminianas de Baudelaire. Las relaciones esenciales —en afinidad y diferencia— entre ambos textos requerirían de una extensa consideración, que no podemos emprender aquí. Rosenzweig, que también concibe la ecuación de traducir y hablar y sitúa, por lo tanto, a la traducción en el fundamento de la *Sprache*, empieza su «tarea del traductor» precisamente con lo que podríamos caracterizar como el reconocimiento de la duplicidad irreductible de tal tarea y así, pues, con otra variante del implacable lema italiano: «Traducir significa servir a dos señores. Por consiguiente, nadie lo puede. Por consiguiente, es como todo aquello que, mirado irónicamente, nadie puede, pero que prácticamente es tarea de todos (*jedermanns Aufgabe*). Cada cual tiene que traducir y cada cual lo hace.» (Cito de la antología editada por Hans-Joachim Störig, *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, 194, según mi versión del ensayo, impublicada.)

27. Sin suelo: allí donde ya nada puede crecer. En un cierto sentido, ésta es la condición misma de la traducción, que «trasplanta el original a un dominio lingüístico —irónicamente— más definitivo, al menos en cuanto que ya no es posible trasladarlo desde allí por medio de ninguna traducción, sino que sólo se lo puede volver a elevar, allí mismo, en otras partes» (IV-2, 15). Irretraducibilidad de la traducción en que Benjamin insiste (y ella sin duda tiene que ver esencialmente con la intraducibilidad de donde brota ésta, así como es intematizable —intangible— para el

acto, para el ademán con que se cumple) sugiere que el suelo más definitivo —irónicamente— a que trae ella al original tiene la índole enteramente frágil del oscilar sobre el abismo.

28. Esto, dicho sea de paso, significa que el traductor —y hemos de recordar que el prólogo lo enfoca a él, antes que a la traducción— es un sujeto que sólo está en condición de decir en cuanto se desdice de la condición que lo instituye como sujeto. El sujeto propiamente tal surgiría solamente a partir de la denegación del traducir: arrogándose el origen del decir, lo que sólo sería posible por una (auto)ocultación del desdecimiento que lo constituye y destina. La teoría benjaminiana de la traducción contendría, pues, como en abreviatura, una especie de teoría genealógica del sujeto, que mina el suelo de su emergencia.

29. La cita, entonces, como la relación histórica —y filosófica— por excelencia. Hannah Arendt ha insistido persuasivamente sobre esto en su brillante ensayo «Walter Benjamin: 1892-1940», incluido en *Men in Dark Times* (1968). La cita es cuidado y auxilio del fragmento, de aquello que en la historia corre el peligro de ir a pérdida. Se recordará aquí el aserto de las *Tesis de filosofía de la historia*: «...sólo para la humanidad redimida es citable el pasado en cada uno de sus momentos». Y no se omitirá que Benjamin concibió su obra esencial como sistema de citas: el *Passagenwerk*. Obra de pasajes, donde se ciernen, como en el París amado de Benjamin, las arcadas, que son —literalmente como palabras— la clave y el elemento primordial del traductor (IV-1, 18). Arcadas, en fin, que dejan pasar la luz, lo intangible.

30. Suelo emplear este distingo terminológico —traducibilidad y traductividad— para expresar la diferencia entre una noción restringida y una ampliada de la traducción: mientras la primera sigue refiriéndonos en todo momento a un original, un modelo, un texto pre-textual, o también a una póstuma inteligibilidad, la segunda sugiere la circulación indefinidamente proliferante de los textos, que absorbe en su juego toda posible reserva de los orígenes o de los fines. Ni pretexto ni postexto, pues.

CUATRO SEÑAS SOBRE EXPERIENCIA, HISTORIA Y FACTICIDAD EN EL PENSAMIENTO DE WALTER BENJAMIN[1]

Primera

Las «señas» que siguen (incluida ésta) no pretenden inducir una determinada lectura de los textos de Benjamin recopilados en este volumen. La idea misma de la recopilación está inspirada por el convencimiento de que no es posible —ni deseable—la clausura de tales textos en un sistema ya resuelto de legibilidad. Junto a las célebres «Tesis de filosofía de la historia», como se las ha solido llamar,[2] aparecen aquí las distintas variantes de su elaboración, los fragmentos sobre teoría del conocimiento de *La Obra de los Pasajes* y el temprano «Fragmento teológico-político». Pero no se los adjunta a manera de satélites que orbitaran alrededor de un centro fijo, sino que se incluye a todos los textos como estelas de un complejo movimiento, que en su trazado notoriamente inconcluso quiere expresar el verdadero centro. Las méltiples versiones de las «tesis», tan reiterativas como digresivas, acusan que su texto sigue, por así decir, pendiente y en proceso, en formación. Los fragmentos epistemológicos deben llamar la atención sobre la misión asignada a aquellas reflexiones, a saber, la de acompañar como índice de lucidez a la averiguación del umbral de constitución de la «modernidad» emprendida en el proyecto literalmente inabarcable de los *Pasajes*; de hecho, Benjamin no llegó a precisar el modo de ese acompañamiento por razones que podemos suponer esenciales. En fin, el tem-

prano apunte «teológico-político» contribuye a mostrar que el movimiento de que hablábamos dibuja un arco mucho más amplio del que se podría creer a primera vista, en verdad, el arco de una trenza cuyas hebras convergen desde extremos opuestos (digamos, por simplificar, la metafísica juvenil y el materialismo de la madurez) hacia un cruce inaudito: el venir inminente del Mesías como dinamismo esencial de la historia.

Al hablar de ese movimiento no me refiero exclusivamente a las peculiaridades estilísticas o retóricas de Benjamin, ni siquiera a la textura temática de sus planteamientos. Trato de aludir a lo que podríamos llamar su método, a la paradoja de método que define la inscripción filosófica, absolutamente original, de este autor. Es una característica esencial del pensamiento de Benjamin proponerse tareas cuya irrealizabilidad puede ser establecida a priori. Con esto queda definida inmediatamente su comprensión peculiar del método en filosofía. Mientras que éste ha sido tradicionalmente concebido como el saber acerca de los principios y procesos en virtud de los cuales puede decidirse la resolubilidad de los problemas epistémicos —y es, por lo tanto, el fundamento formal de la unidad de los contenidos posibles del conocimiento en una esfera dada—, en Benjamin adquiere el significado de una reivindicación de los fueros de la materia cognoscible. La convicción profunda alojada en esta actitud hacia el método atañe esencialmente a la idea de verdad que éste implica. La concepción tradicional del método consiste en la proyección y aseguración de la verdad de los conocimientos que hace accesibles. Esta idea, desde el punto de vista benjaminiano, es unilateral, en la misma medida en que es, literalmente, arbitraria: hace depender la verdad del albedrío proyectivo del método. De este modo, no aferra la verdad, sino más bien la representación que se hace de ella, y que se propone en sustitución de lo conocible. La idea dominante del método propia

de una filosofía asimismo dominante se limita a preconcebir la verdad a la medida de su representación, es decir, de su intención, de su voluntad de verdad, olvidando precisamente aquello que una vez —y otra, y otra—ha despertado esa intención: un azar, un peligro, un presentimiento, una obstinada aspereza de lo real. En ese olvido prevalece, flagrante, la injusticia. Pero en la patencia de la injusticia se eclipsa la propia verdad. Quizá pueda decirse que el grave asunto de esta obliteración es el que vibra sin falta en la convicción profunda que anima al pensamiento de Benjamin, y que ya se expresa tempranamente en su debate contra la determinación intencional del conocimiento, un debate que permanece a todo lo largo de su obra: la verdad requiere la «muerte de la intención».[3] Por cierto, esta especie peculiar de nihilización no suprime el conocimiento, aunque transforma su índole; afecta, sí, a su voluntad de dominar lo conocible, que inevitablemente lleva a cabo la preterición de éste, en favor de la instalación del conocimiento en el presente. La nihilización se revela, pues, como una temporalización sin reserva del conocimiento y su verdad. Así, el concepto benjaminiano del método —paradójico, puesto que exige resignar la voluntad de conocer, sin la cual no sólo el método, sino el conocer mismo pareciera no ser pensable, en favor de la insustituible singularidad de lo conocido—, dicho concepto, pues, quiere corregir la arbitraria unilateralidad de la verdad, estableciendo el vínculo indisociable, aunque infinitamente frágil (está hecho de tiempo), de verdad y justicia. La regla fundamental de este vínculo —y así también del método que procura su establecimiento— podría enunciarse en estos términos: si nuestro conocimiento no hace justicia a lo conocido, no puede reclamar para sí la verdad. Es precisamente esta exigencia la que define al conocer como una operación de rescate, la que designa a la redención como una categoría, la más alta, del conocer. El verdadero conocimiento es el conocimiento redentor.

Experiencia

En noviembre de 1917 (según la indicación de Gerschom Scholem), Benjamin redacta el ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera.*[4] Se trata, como lo marca expresamente el título, de un texto que busca definir las tareas fundamentales que debe asumir la reflexión filosófica contemporánea para proyectarse históricamente a partir de la apropiación crítica de su procedencia esencial. La clave del programa estriba en el propósito de unificar la exigencia de la legitimación *más pura* del conocimiento con la demanda del concepto *más profundo* de la experiencia. De otro modo podría decirse: la vinculación de la *forma* epistemológicamente más estricta con el *contenido* intensivamente más rico en determinaciones. En la medida en que la exigencia de pureza ha encontrado en Platón y en Kant sus altísimas instancias —y sobre todo en el último—,[5] el problema crucial se concentra en la cuestión de la experiencia. Así, «la exigencia capital [que se le] plantea a la filosofía del presente [es]... emprender bajo la típica del pensamiento kantiano la fundamentación gnoseológica de un concepto de experiencia más alto.»[6] La limitación decisiva de la filosofía kantiana estriba en la precariedad de la experiencia que proporciona el material para su concepto del conocimiento: la experiencia matemático-mecánica de la naturaleza, que tiene en la física newtoniana su modelo más acuñado. El correctivo que premedita Benjamin consiste en referir el conocimiento al lenguaje (lo que ya Hamann había intentado en tiempos de Kant), es decir, en concebir la esencia lingüística del conocimiento. Esto implica, a su vez, rescatar también al lenguaje de su mera empiricidad, lo que efectivamente intenta Benjamin en sus notables ensayos *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre*, de 1916 y *La tarea del traductor*, de 1923: allí la precariedad de la experiencia modelada por el mecanicismo se refleja lingüísticamente en el rebajamiento de la palabra a valor de cambio en el contexto de la

«comunicación»: mecanicismo y mercantilismo son dos aspectos de la misma constelación.[7] El concepto de experiencia reelaborado de este modo encuentra su dominio y su esquema más elevado en la religión, en la medida en que en ésta se da —según enseñan esos mismos ensayos—la relación más pura con la esencia del lenguaje. «Y con esto se deja aprehender la exigencia a la filosofía venidera, por fin, en los siguientes términos: sobre la base del sistema kantiano, crear un concepto de conocimiento que corresponda al concepto de una experiencia de la cual el conocimiento sea doctrina.»[8] A propósito de la cuestión de la experiencia queda prefigurada, pues, con estos términos, por primera vez la relación peculiar de filosofía y teología que ocupará las reflexiones de *Sobre el concepto de historia*.[9]

Los planteamientos indicados despiertan preguntas inevitables. ¿Cuál es la especificidad de la experiencia religiosa, que le permite ser concebida como el dechado de la experiencia en vistas del concepto de su máxima profundidad? O, de otro modo, ¿cómo premedita Benjamin la noción de experiencia, para determinar las diferencias entre la profundidad y la «superficialidad» (es decir, una significación que se aproxima a cero) de la misma? ¿Cuáles son los caracteres que dicha premeditación atribuye a la experiencia? ¿Cómo puede constituirse el lenguaje en el hilo conductor para la determinación de tales caracteres?

Una orientación preliminar indispensable parece ofrecerla aquí la revisión de los rasgos fundamentales que el pensamiento filosófico tradicional ha atribuido a la experiencia. A primera vista, y a propósito de lo que importa aquí, podemos discernir tres:

1. El primer rasgo ha sido establecido sistemáticamente por Aristóteles. La experiencia queda inscrita como momento

en el devenir orgánico del saber, es decir, en el proceso genético de sus características estructurales. Se trata de un rasgo hasta cierto punto paradójico, puesto que los dos componentes que lo definen parecen no avenirse de buenas a primeras. Genéticamente considerada, la experiencia se debe a la *repetibilidad* que es propia de la memoria: de *muchos* recuerdos nace *una* experiencia. Sin embargo, en su estructura de conocimiento, la experiencia es el saber de lo *singular* (*he men empeiria tôn kath'hekaston esti gnôsis*[10]). Desde el punto de vista lógico, lo que aquí se define es la cantidad cognitiva de lo experienciable. Pero no hemos de perder de vista la temporalidad inherente a esta noción, que, en virtud de la repetibilidad memoriosa, remite al pasado como dimensión eminente, pero a un pasado que sólo es significativo (es decir, que sólo tiene valor de conocimiento) en cuanto que, articulado en la conmensurabilidad de sus momentos pertinentes, puede servir de criterio para la decisión a propósito de lo que se presenta en el presente. En esta medida, cabe decir que la aparente paradoja se resuelve en la forma esencial que la experiencia asume como conocimiento, y a la cual podríamos denominar la forma de la familiaridad.

2. Idealmente, podría decirse que la segunda característica se desprende del análisis del modo de ser de lo singular. Si su ser consiste esencialmente en su presentación —en su ocurrencia, su advenimiento—, entonces es constitutivamente contingente. Aun cuando lo que se sabe por experiencia se configura a partir de una regularidad evocable (o de una evocación que selecciona, precisamente, lo regular), ésta no puede servir de fundamento cierto para el pronóstico de su inexceptuada prolongación en el futuro. La presentación de lo singular marca una eficacia ruptural del presente que lo vuelve inadministrable por lo consabido. Este es el instante de nacimiento del empirismo, que quiere hacer justicia al sentido enfático de la experiencia, y localiza a éste, justamente,

en el momento de la ruptura, en que el conocimiento se sabe dependiente de la presentación de su contenido, su materia. La experiencia es, en este sentido, lo *inanticipable*. En términos lógicos, se trata de la cualidad cognitiva de lo experienciable, que admite tanto una versión empirista como una trascendental. Desde un cierto punto de vista que no es del caso discutir ahora, me inclinaría a decir que ha sido en esta última (es decir, en Kant, y particularmente en la *Crítica de la facultad de juzgar)* donde la idea alcanzó su máxima agudeza y que, en consecuencia, el carácter temporal de la experiencia enseña allí su punta más incisiva: donde se quisiera reconocer el factor de la repetición se muestra una *diferencia* insuprimible, y en virtud de ella el presente de la presentación se prueba más como la irrupción de un futuro aén no conocido que como la confirmación de un presente que se prolonga desde el pretérito. Con todo, la circunscripción kantiana de esta diferencia, de esta ruptura, no insiste en su potencia más bruscamente dislocadora y extrañante, sino en su fuerza para ampliar o para abrir el espacio de lo familiar, la casa del sentido.

3. La tercera característica ha sido elaborada sobre todo por Hegel, y concierne al «portador» de la experiencia: al sujeto. Se trata aquí del reconocimiento que Hegel dedica, a despecho de toda crítica vehemente, al «gran principio» del empirismo, y que consiste en sostener «que lo que es verdadero tiene que ser en la realidad y existir en la percepción».[11] Este principio objetivo, según el cual la filosofía sólo conoce lo que efectivamente es, y no lo que meramente *debe* ser, tiene un lado subjetivo, de acuerdo al cual «el hombre debe ver *por sí mismo*, debe saberse a *sí mismo presente* en aquello que ha de permitir que valga en su saber».[12] El vigor del empirismo radica, pues, en su fidelidad a la estructura esencial de la experiencia. Podríamos llamar a la característica en que esta estructura queda expresada la *testimonialidad*, que define la cua-

lidad cognitiva del experienciar mismo, y debe ser entendida como la realidad más elemental de la plena *presencia*: el conocimiento que certifica el ser (existencia, *Dasein*) de un ente supone el estar-allí (existencia, *Da[bei]sein*) del sujeto, es decir, la autocertificación de éste.[13]

Singularidad, inanticipabilidad y testimonialidad: tal sería un posible catálogo de los rasgos determinantes del concepto heredado de experiencia. Si su discernimiento es válido y si aquí no han sido descritos, en suma, torpemente, en la exégesis que hace de todos ellos la tradición domina una idea fuerte de presencia y un sentido arraigado de identidad. Con esa idea y con ese sentido rompe, me parece, la primicia de concepto que de la experiencia sugiere Benjamin. Tomado en su aspecto más general, el quiebre, claro, puede ser atribuido a un escozor que recorre a cierta filosofía de principios de siglo: arrecia en ella (se podrá pensar en Bergson, en Husserl, en Emil Lask y el temprano Heidegger) la pregunta por el acceso fiel a la inmediatez de la experiencia —como el acontecer de lo real—, a su genuinidad y su originario darse. Pero la solución de rigor, consistente en apostar a la categorialidad inmanente de la experiencia vivida, no parece ser la de Benjamin. En éste gravita con aguda insistencia la potencia dislocadora de la experiencia y, en su núcleo, lo indeleble de la muerte: la signatura de inapropiable temporalidad que ésta inscribe en el ser. Si la experiencia ha de suministrar las significaciones densas que la doctrina tiene que construir sistemáticamente, es preciso admitir que es la diferencia de la muerte la que instituye lo que acaece en el ámbito de la idealidad. Sobre ella y su eficacia temporalizadora dice un pasaje decisivo del *Origen del drama barroco alemán*, muchas veces citado:

> La historia, en todo lo que ella tiene, desde un comienzo, de extemporáneo, penoso, fallido, se acuña en un rostro, no, en

> una calavera. Y si bien es verdad que a ésta le falta toda libertad «simbólica» de la expresión, toda armonía clásica de la figura, todo lo humano, [sin embargo,] no sólo la naturaleza de la existencia humana sin más, sino la historicidad biográfica de un individuo se expresa como acertijo en ésta, su figura natural más decaída. Este es el núcleo de la consideración alegórica, de la exposición barroca, mundana, de la historia como historia sufriente del mundo. Sólo es significante ella en las estaciones de su caída. Tanta significación, tanta caducidad mortal, porque la muerte graba de la manera más profunda la tajante línea demarcatoria entre physis y significación. Pero si la naturaleza está desde siempre en mortal caducidad, entonces, es también alegórica desde siempre. La significación y la muerte están tan con-temporizadas entre sí en el despliegue histórico (*gezeitigt in historischer Entfaltung*), como tan estrechamente se compenetran, en cuanto gérmenes, en la condición pecadora, carente de Gracia, de la creatura.[14]

La destructividad fundamental de la muerte —y que, desde luego, no es un mero arrasamiento desde el exterior, sino el sordo latido del caer que vibra en todo lo que es— establece la condición que hace posible a la significación, siempre que se entienda que esta condición está, en sí misma, temporizada: precisamente en la sazón de la muerte surge asimismo, a título de póstumo, el sentido. Y precisamente esta sazón, ese tiempo, la diferencia en que consiste ese tiempo, es la instauración de la historia como despliegue —por lo menos virtual— de la significancia en el seno del devenir natural, marcado por su destino cadente. Pensar la historia en su verdad supone, pues, asumir que la muerte es la nodriza de esa verdad, en cuanto rubrica el carácter de lo acaecedero, de aquello que, en virtud de su débil ser, es ya lo acaecido —no lo que redondamente «es», sino lo que «fue», lo *sido*—. Pero, por eso, mismo, pensar la verdad histórica exige prendarse de esto sido, mantener abierta, desde el saber de su caducidad, su apertura póstuma a

la significación, cuya cifra —como se arguye en esa obra y en los escritos sobre el lenguaje a que aludí más atrás— es el nombre.

Bien podría designarse a la muerte, a la caducidad esencial de lo que «es», como el *instante* (*Augenblick*) de la experiencia —aquello que, sin ser jamás tema de experiencia, es, sin embargo, su condición insuprimible, la condición de su temporalidad—, que rompe de antemano su articulación categorial, y convierte lo que habría sido el campo continuo de despliegue del sujeto en encrucijada del riesgo inesquivable. Instala la esencia de la *Erfahrung* en la inminencia del peligro (*Gefahr*).[15] Probablemente sea el atisbo de este vínculo lo que llevaba al joven Benjamin a privilegiar la experiencia religiosa como paradigma de profundidad: no consistiría esta última en la confiada acentuación de la identidad del cognoscente, sino en la dislocación aguda del sujeto en virtud del acceso de lo Otro, la conversión del sujeto, cierto de sí y asentado en el dominio de su familiaridad, en otro, sabedor de la caducidad, precario, por eso mismo, pero fervorosamente tenaz en el cuidado de la pobreza que es su única, problemática y paradójica posesión. Se sigue de esto un cambio fundamental en los índices de la experiencia que creímos oportuno colegir del análisis tradicional: la singularidad se vuelve, por así decir, macroscópica, lo inanticipable escapa a todo aquietamiento que pudiese aportar la virtud de lo analógico, el testimonio declara la ausencia del testigo en el momento fugaz de la prueba. La experiencia no sólo nos confronta con lo inédito: nos cambia; no sólo entrega el material para nuestro conocimiento: es la condición en la cual éste mismo se cumple. Tendrá, pues, la virtud de atinar a su índole aquel concepto que la piense, digámoslo así, intensivamente, en su vértigo alterador. Contenida en la alusión benjaminiana a la experiencia religiosa estaría esa noción intensiva.[16] De ser así, entonces, el principio de la experiencia religiosa, aquél que precisamente

está en el origen mismo de la posibilidad de la «religación», pero que también, y sobre todo, es el ritmo esencial de la experiencia misma,[17] podría ser designado con ayuda de un término empleado ocasionalmente por el Benjamin maduro: *Einfall*, el ser asaltado por la alteridad radical como aquello que me ha determinado infaltablemente, sustrayéndose, sin embargo, al capital de mi saber presente. La convicción benjaminiana acerca de ese ritmo rebate toda posibilidad de traer lo experienciado a la estabilidad de un marco categorial, de un orden trascendental. Para el Benjamin maduro se hará claro que su carácter es el *shock*, y su efecto esa especie de vuelco alucinatorio que es propio, no ya del centro místico de lo religioso, sino de la experiencia puramente fronteriza del despertar. Sobre ésta, sobre la temporalidad inquietante que la vincula a la función eminentemente histórica del recuerdo, vale la pena citar dos fragmentos de *La Obra de los Pasajes*:

> El giro copernicano de la visión histórica es éste: se consideró que el punto fijo era lo «sido» y se vio al presente empeñado en dirigir el conocimiento, por tanteos, a esta fijeza. Ahora debe invertirse esta relación, y volverse lo sido inversión (*Umschlag*) dialéctica, ocurrencia invasora (*Einfall*) de la conciencia despertada. La política obtiene el primado por sobre la historia. Los hechos se convierten en algo que acaba de salirnos al paso, establecerlos es el asunto del recuerdo. Y de hecho el despertar es el caso ejemplar del recuerdo: el caso en que nos cae en suerte acordarnos de lo más próximo, lo más banal, lo que está más cerca. Lo que tiene Proust en mente con el experimento del cambio de los muebles en la duermevela matutina, lo que Bloch reconoce como la oscuridad del instante vivido, no es otra cosa que lo que aquí debe ser asegurado en el plano de lo histórico, y colectivamente. Hay un saber-aún-no-consciente (*Noch-nicht-bewußtes-Wissen*) de lo sido, cuya promoción (*Förderung*) tiene la estructura del despertar. [K 1, 2]
>
> Hay una experiencia totalmente única de la dialéctica. La ex-

> periencia coactiva, drástica, que refuta toda «consumación» (*«allgemach»*) del devenir y demuestra todo aparente «desarrollo» como inversión dialéctica eminentemente compuesta de punta a cabo, es el despertar del sueño. Para el esquematismo dialéctico que está en la base de este proceso, los chinos, a menudo, han hallado en su literatura novelesca y de leyenda, una expresión altamente gráfica. El nuevo método dialéctico de la historia se presenta como el arte de experimentar el presente como mundo de la vigilia, al cual, en verdad, se refiere todo sueño al que denominamos algo sido. «Experimentar (*durchzumachen*) lo sido en el recuerdo onírico» —Por lo tanto: recuerdo y despertar están emparentados de la manera más estrecha. El despertar es, pues, el giro dialéctico, copernicano de la remembranza (*Eingedenken*).[K 1, 3][18]

No cesará Benjamin de laborar en la idea de esta intensidad experiencial, resistiéndose a la amenaza de obnubilación que acecha desde su lado eufórico, y aguzando su filo crítico. Justamente en este sentido la versión, por así decir, secularizada y cuasi iluminista de la intensidad que entrañaba lo religioso para él, en su juventud, la ofrecerá, en su madurez, el modelo del despertar, inducido, sin lugar a dudas, por la búsqueda proustiana, pero en el cual tiene también una significación considerable el surrealismo. En todos los casos se trata de una cristalización de esa intensidad, y no de su mero azoramiento. Esta cristalización, su proceso y la multiplicidad de sus quiebres y sus visos marcan la índole lingüística de la experiencia. El cristal está hecho de palabras, que convergen en la lucidez de la imagen. Y las imágenes —en las cuales se concentra el efecto macroscópico del despertar, es decir, la insistencia de lo singular como proveniente de la alteridad— convergen, a su vez, asintóticamente, en eso que el pensamiento benjaminiano se empeñó siempre en cautelar, como el lugar puro, inapropiable, de lo Otro, que mantiene en vilo nuestra

experiencia y nuestro lenguaje: el Nombre.

Historia

En la primera de las «tesis», Benjamin refiere la historia del muñeco de von Kempelen: un autómata simulado, con el cual iba éste de ciudad en ciudad desafiando a quien quisiera probar sus dotes en el juego de ajedrez. Ello ocurría pasada la segunda mitad del siglo XVIII. La data no es indiferente. Es el tiempo de las primicias de la modernidad técnica, que comienza a enseñar su potencia dominadora en el modelo de la *máquina* y sus sueños utópicos en la paradoja del aparato semoviente, el *perpetuum mobile*, que es un análogo de la vida. Sin embargo, la técnica del prodigio de von Kempelen no consiste en la maquinaria, sino en la *mimesis*. Como autómata, el muñeco es un fraude. Claro que se ha requerido de una ingeniería de espejos para suscitar el engaño, manteniendo a salvo, en su escondite, al enano ajedrecista; y se ha necesitado instalar también un dispositivo titiritesco para accionar secretamente al tieso monigote. La técnica no está ausente, aunque sólo es técnica al servicio de la ilusión. Como simulacro de un autómata, el turco de von Kempelen es la mimesis anticipatoria de una creatura técnica todavía imposible, pero cuya imposibilidad —para mayor asombro— es encubierta y compensada mediante un juego de ilusión: un truco. Visto desde la perspectiva de la historia de la técnica, este dispositivo está en un tiempo peculiar. El muñeco se instala en la frontera entre dos modos y dos épocas de concebir y de organizar la *tekhne* y la *mekhane*. Digamos, a manera de hipótesis, que esa frontera es la modernidad misma,[19] como instante fugaz en que la técnica aún no se despliega como pura operación, sino —todavía— como *espectáculo*.

Benjamin plantea una analogía: la traslación de la idea de este aparato a la filosofía. Propone así un *aparato filosófico*.

Hacerlo es, en cierta medida, poner a la filosofía en la perspectiva de una acción y de un uso, de un objetivo por lograr: la filosofía como *órgano*. Inflexión ésta de la filosofía que tal vez podría ponerse en línea, hasta cierto punto, con la oposición marxiana entre interpretar y transformar: el carácter orgánico de la filosofía se sitúa en el contexto de la transformación. Con todo, ese carácter está motivado por el parangón analógico. ¿Cuál es su clave? Esto equivale a preguntar: ¿qué significa ocultar dentro del muñeco llamado «materialismo histórico» al enano teológico? ¿Qué quiere decir esto, ante todo, desde el punto de vista de la filosofía, de los modos de concebir la filosofía que de esta suerte vienen a ser concitados a esta extraña sociedad? Podría decirse que el aparato que propone Benjamin también se sitúa, desde este punto de vista, en una frontera. Teología y materialismo histórico marcan dos modos y dos épocas de concebir y ejercer la filosofía. Lo son, en cuanto que ambos están referidos a algo común, a un problema fundamental que se afanan por esclarecer, respecto del cual se ofrecen como respectivos órganos de inteligibilidad: la *historia*.

La sociedad de teología y materialismo es peculiar. ¿Qué se concibe en esa alianza, qué se piensa *como* esa alianza? Más allá del objeto común y de la común intención de ambas, ¿qué significación tiene la posición ancilar a la cual es remitida la teología, irónicamente doblada en mentís por el tema del control, puesto que al fin es la teología la que maneja los hilos del muñeco, puesto que ella es *the ghost in the machine*? ¿Qué hilos son ésos, qué articulaciones esenciales de la historia requieren la intervención de la teología, y precisamente de qué teología? Pues si ya sabemos que ésta no es una teología que se absorbe en la ponderación especulativa de la eterna divinidad, sino que se abisma en la historia y su *status deviationis*,[20] ¿cuál es su núcleo, el resorte que ella tiene en su poder?

La analogía de Benjamin comprende otro elemento que no es inocuo: el ajedrez. Así como en éste todo es cuestión de triunfo o derrota, el muñeco siempre tiene que ganar, a condición de que tome a su servicio a la teología. El ajedrez es una representación de la guerra. ¿En qué guerra, y en una guerra que se libra en vista de qué debe ganar siempre este muñeco? No se trata de una guerra por la representación de la historia, sino de una guerra cuya arena es la historia misma. Sólo en la medida en que éste es su campo, interesa en la guerra también la lucha por su (verdadera) representación. Pero el muñeco, que ciertamente ha de estar articulado conforme a una representación de la historia cuya clave es teológica, tiene que ganar siempre en la guerra que es la historia. Al hilo de esta concepción polemológica de la historia, esta eficacia que se le demanda al muñeco es también la corroboración de su configuración como dispositivo técnico.

Por el expediente del símil ajedrecístico, el texto de Benjamin inscribe a la historia como campo de batalla. Pero ello no se cumple sin costo: inscribiendo a la historia, el texto necesariamente se inscribe en ella, en su tensión polemológica. Semejante inversión pone las condiciones de una lectura. No podemos leer el postulado benjaminiano sobre la invencibilidad del materialismo histórico como si sólo se tratase de una hipótesis cuya medida la da inmanentemente el discurso en que se formula. Por la misma inscripción de la historia, una cierta ruptura radical de la inmanencia discursiva se ha producido indefectiblemente. La figura del muñeco no puede considerarse como si se limitara a ser el artificio retórico que permite investir una pretensión, la cual tendría a estas alturas sólo interés museográfico. Es el valor mismo de verdad de este texto —y con ese valor, las pautas de su legibilidad— lo que queda sometido al destino polemológico de esa pretensión. El muñeco, en verdad, yace hoy por los suelos, desarticulado y desmembrado, enseñando por doquier

el aspecto rudimentario de su armazón y contextura, y su torpe estética de feria. Una multitud de estatuas tumbadas y hechas añicos, que en su hora fueron alzadas sobre sus altos pedestales como expresiones empedernidas de una voluntad de clavar la historia y su sentido, aparecen como otras tantas trizas del muñeco, cuya invencibilidad se ha querido premeditar en estos fragmentos. Lo que queda de él es, a lo sumo, su nombre. Pero precisamente *como nombre* lo conjura Benjamin, poniéndolo bajo el resguardo de las comillas. Las comillas *dicen* distancia. Traen algo —una expresión, por ejemplo— desde lejos, marcando su lejanía como la huella de su proveniencia; a manera de marcos, separan una palabra de su entorno. Aplicadas a un nombre, funcionan profilácticamente: lo ponen en cuarentena, ya para que no contamine el medio en que se incrusta, ya para que el medio no lo contamine a él. De este modo, lo preservan, y lo reservan —por ejemplo— para algún tipo de operación. Muy verosímilmente funcionan aquí de esa manera: (p)reservando el nombre «materialismo histórico» para una operación secreta, que el texto habrá de emprender en lo sucesivo: la referida alianza con la teología, y con una cierta teología. Es la *operación de la cita*, que se despliega en una temporalidad que le es propia. El «concepto de la historia» que aquí se trata de fundamentar epistemológicamente está constituido esencialmente por esta operación.

El muñeco yace por los suelos, como estatua demolida. Perdura su nombre, que para nosotros sólo podría hacerse presente bajo las pinzas profilácticas de las comillas. ¿Y el enano jorobado? ¿Sigue la teología necesitada de ocultamiento, por pudor o cuidado de su exhibición? ¿No será que asistimos hoy a una determinada inversión del vínculo que proponía Benjamin? Desde luego, es el materialismo histórico el que a la fecha no debe dejarse ver; en cambio, la teología ocupa la escena entera. Pero no se trata de una teología de la historia,

sino de una teología del fin de la historia. Con esto no me refiero únicamente a lo que circula como ideología explícita de dicho fin, sino a un *tono* general que permea los discursos en que se intenta medir la relación de nuestro presente con la historia misma. Ese tono ha desplazado al tono dominante que era la marca distintiva del discurso moderno: el tono *crítico*, que tuvo, por cierto, uno de sus ápices en el «materialismo histórico». El nuevo tono —el tono *post*, si se quiere— no es, sin embargo, acrítico ni anticrítico; no se opone al primero, sino que lo tiene más bien incorporado y controlado dentro de sí; podría decirse, incluso, que la condición de su propia posibilidad es esta incorporación controlada. Por eso, podría describirse este tono «post» como el tono de la *administración*. Así, la cuestión del «fin de la historia» no significa obviamente que ya nada más pueda suceder. Significa que todo lo que pueda suceder aún podrá ser administrado, y todavía más (éste sería el postulado administrativo por excelencia), que de antemano es administrable. El fin de la historia no es su fin a secas (donde el fin es todavía una divinidad experimentable), sino *la administración de la historia como algo que toca a su fin*. En este sentido, la teología del fin de la historia es una teología administrativa. Por eso mismo su tono no es, no puede ser apocalíptico, porque asume, no que ya nada más pueda ser revelado, sino que todo lo susceptible de revelación (de experiencia) podrá ser inscrito en el régimen de la administración. Desde luego, es una teología que no requiere a Dios —como no sea bajo la especie de ese borde estéril, impávido y siempre evasivo, al que llama «fin»—, pero que ofrece, en la figura de la administración, un doble inmanente de la Providencia: de hecho, la «providencia» es el rasgo definitorio del conocimiento que es propio de la administración.

Con todo, lo dicho requiere de resguardo: pues parece que todo pensamiento de la historia es necesariamente, a la vez, un pensamiento del fin de la historia. Es que pensar la

historia es proyectar su inteligibilidad. La inteligibilidad de algo estriba en que esto pueda ser contenido por el pensamiento como objeto o tema. Dicho «estar contenido» supone, como condición de inteligibilidad, una aprehensión de límites: los de aquello que se trata de pensar, o bien, en el caso límite, los del pensamiento por respecto a aquello que se piensa. El límite de la historia es su fin. Pensar la historia, proyectar su inteligibilidad, proponerse su sentido, es pensar simultáneamente, —de manera expresa o tácita— su límite, es decir, el fin de la historia. Esto, por cierto, no quiere decir que pensar el fin de la historia sea *conocerlo*, tener, por ejemplo, una *visión* o una *experiencia* presente de ese fin. El fin de la historia no está presente de manera inmediata en la historia, es decir, no está *disponible* en cada uno de los presentes de la historia o en alguno de ellos. Esta no-presencia del fin en la historia puede ser concebida de este primer modo: el fin de la historia es trascendente a la historia misma; el fin suprime la historia, aboliendo su temporalidad específica. El *conocimiento* del fin trascendente de la historia es, por eso, *apocalíptico*: se ofrece en un atisbo, en virtud del cual el fin se hace extáticamente presente en el presente como su imagen.

Contra esta actitud se levanta una valla kantiana, en el contexto general de la crítica a la Schwärmerei, *a la exaltación fanática, que pretende ver más allá de los límites de la experiencia. En Kant, el concepto de la historia queda,* como concepto, *circunscrito dentro de los límites de una razón sabedora de sus límites, esto es, de una razón que desconoce el* propósito *inscrito en su* origen, *pero que puede ser consciente de la* tarea *inscrita en su* estructura. *Por eso, el pensamiento kantiano de la historia es también un pensamiento del fin de la historia, concebible como la tarea de realización de la razón en la historia.*

Sobre la base de esta conciencia, de esta tarea y plan de expansión racional en la historia, es articulable otro tipo de conocimiento del fin de la historia, distinto al apocalíptico. A diferencia de éste, no requiere de la irrupción extática del fin en el presente de la visión, sino que *mide* cada presente como paso de aproximación al fin, o sea, como *paso* en la consecución del fin *en* la historia; entonces, se pretender tener de él un conocimiento, en la medida en que estaría presente como tendencia continua en cada uno de los presentes de la historia como otros tantos pasos en la realización de la racionalidad. El fin que así se concibe no es, por supuesto, la supresión de la historia, sino la consumación de la tarea que en ésta se despliega.

También en el texto de Benjamin se trata de pensar, en un cierto sentido, el fin de la historia. Lo que importa es la peculiaridad de este pensamiento, que no hace una misma línea con el modo apocalíptico ni con el modo progresivo. Entre tanto, la cuestión del fin aparece allí bajo el nombre «felicidad». Esta palabra nombra tanto el fin de la historia individual (la biografía) como el de la historia «universal». Ciertamente, la felicidad es la noción de un fin, y precisamente de un *fin vivido*, un fin que *invita* a ser vivido. La medida de tal invitación la dan nuestras expectativas, nuestra esperanza. Esta toma aquí el cuerpo de una *imagen de experiencia*, o, dicho de otro modo, percibe su objeto en una imagen.

¿Hay esperanza sin imagen? ¿Por qué la esperanza, en general, puede hacerse imágenes de lo que espera? ¿No será éste el modo de nutrirse ella, de mantenerse como esperanza? En todo caso, propio de la esperanza es *mantenerse*. Allí donde la esperanza no se cumple —y habría que preguntarse si no le pertenece a la esperanza, esencialmente, el incumplimiento, siendo ésta la prueba que constantemente la empuja al precipicio de la desesperación, en cuyo borde debe, precisamente, mantenerse—, allí donde la esperanza no se cumple,

tiene que mantenerse anticipando lo que espera. Y es justamente esta anticipación la que, como rasgo fundamental de la esperanza, tiene el carácter de la imagen, a condición de que entendamos a ésta como una *promesa de presencia*, una re-presentación que no sólo se limita a sustituir lo que falta, a compensarnos y a consolarnos por su falta, sino que lo promete dándonos una primicia o, mejor dicho, una *prenda de presencia*. Como prenda de presencia habría que entender, pues, a la imagen: una tal podría ser también —y quizá especialmente— un nombre, en que la imagen misma se borra.

Pero si la esperanza percibe su objeto en imagen-de-experiencia, Benjamin entiende que sólo una cierta *posibilidad pasada* parece poder suministrarla, que esa prenda de presencia está determinada por el pretérito. Con ello, establece el proyecto epistemológico que las «tesis» tienen por misión discutir y circunscribir sobre una base paradójica. Podemos aproximarnos al sentido de esta paradoja fundante diciendo que no se trata meramente de encaminar una explicación del concepto de historia mediante el reconocimiento más o menos banal de una eficacia de lo pretérito sobre lo presente, sino de una *determinación de la presencialidad del presente por el pasado*. Esta determinación abre en el presente una diferencia que lo constituye, y de este modo hiende el presente mismo.

Ciertamente, la palabra «esperanza» apenas aparece en el texto de las «tesis»,[21] y difícilmente se puede concebir su sentido sin encararla con la «envidia», que está referida de un modo distinto al desposeimiento: no como uno que se mantiene tenso hacia un instante de posible y deseada planificación, sino como privación acaecida, en que el deseo sólo encuentra motivos de tristeza por la patente irrecuperabilidad de aquello que lo hubiese contentado. Más aun: podría sostenerse que la envidia no sólo concierne a algo que nos hubiese alegrado vivir o poseer, sino que es un tardío despertar del

propio deseo. Una preterición, no sólo del objeto del deseo, sino de éste mismo, definiría a la envidia: de ahí su tristeza. Distintamente, la dimensión temporal que abre la esperanza es el futuro: si ella se mantiene anticipando lo que falta incluso en el peligro de su total ausentamiento, y precisamente allí, su referencia fundamental concierne al futuro. En una concepción de la historia que evalúa su posibilidad por la incorporación de la perspectiva de la esperanza, el futuro es, a la vez, el lugar del fin y de la felicidad. De que el futuro pueda ser designado y esbozado como tal lugar depende que la historia, tanto la individual como la colectiva, no se cierre sobre sí misma, y esto quiere decir: sobre un presente dado. Ya se verá qué significación puede llegar a tener este cierre. Pero el planteamiento de Benjamin no se construye en torno al privilegio del futuro, sino del pasado.

Con todo, este privilegio no entraña el vaciamiento del futuro o la merma de su significación. Por lo pronto, podría afirmarse que la significación que Benjamin concede al pasado permite mantener abierto el porvenir como dimensión tempórea. Esto, sin embargo, no obedece simplemente a una estrategia conceptual, como si la afirmación del futuro en la apertura de sus posibilidades requiriese de la comprensión diferenciada del pasado, y que sólo en este respecto cobrase importancia el ultimo. Por el contrario, la dimensión del pasado permea en Benjamin todo el tiempo, configura la temporalidad del tiempo. El futuro, concebido como diferencia del presente, como hiato que se abre en éste, irresuelto, proviene, no de unas virtualidades que estarían alojadas e implicadas en dicho presente, sino del pasado en cuanto pendiente. La diferencia del presente de la cual *puede* brotar el futuro es la fisura que el pasado pendiente inscribe en el presente. Que el pasado permanece pendiente, esto es lo decisivo en la concepción benjaminiana.

El pasado *sensu stricto* es el pasado trunco, aquél que no puede —que no pudo— realizarse en su presente. Pero precisamente la trunquedad del pasado es el índice de su tensión hacia la redención. Y ésta estriba en una «*débil* fuerza mesiánica».

¿No se anuncia ya en esta apelación el riesgo hermenéutico esencial a que se expone la teoría de Benjamin? Este tenía una clara conciencia de ese riesgo. En una carta de abril de 1940 —gravitante para el tema de la autocomprensión benjaminiana—, enviada a Gretel Adorno con el anuncio del manuscrito, dice:

> La guerra y la constelación que ella trajo consigo, me llevó a redactar algunos pensamientos, de los cuales puedo decir que los guardé conmigo por veinte años, aun más, que los mantuve a resguardo de mí. [...] No sé hasta qué punto la lectura va a sorprenderte o, cosa que no desearía, a confundirte. En todo caso quisiera remitirte especialmente a la 17a reflexión: ella es la que debería hacer reconocible la conexión recóndita pero cardinal de estas consideraciones con mis anteriores trabajos, en la medida en que ella se expresa rotundamente sobre el método de estos últimos. En lo restante, las reflexiones, toda vez que les es propio el carácter del experimento, sirven no sólo metódicamente a la preparación de una secuela del «Baudelaire». Me permiten suponer que el problema del recuerdo (y del olvido), que aparece en ellas en un plano distinto, habrá de ocuparme todavía por largo tiempo. No necesito decirte que nada está más lejos de mí que la idea de una publicación de estas notas (para no hablar de una en la forma que tienes ante ti). Le abriría de par en par las puertas al malentendido entusiástico.[22]

Precisamente el mesianismo que proponen las tesis sería el asidero de ese entusiasmo. Mantenerlo a raya seguramente depende de la ajustada comprensión del concepto de «*débil* fuerza mesiánica». ¿Cómo no malentenderlo?[23] ¿Cómo discernir y descifrar esa curiosa amalgama de crítica y fervor que

pareciera ser su sello? ¿No está construido acaso, de algún modo, como el aparato filosófico de que habla la tesis I? Las cursivas —con las cuales, por lo demás, ha sido muy económico Benjamin— nos inducen a pensar en una secreta, oculta clave de la fuerza en cuestión, clave que se llama «debilidad», así como el enano teológico es la causa recóndita de lo que el muñeco «materialismo histórico» obra. Pero ¿cómo pensar una fuerza que, sin dejar de ser fuerza, es débil? Precisamente en la indiscernibilidad de debilidad y fuerza, que viene a darle sentido a esta última, parece estribar el sentido del concepto benjaminiano.

Desde luego, la condición para entender este concepto, que es indiscerniblemente dual, consiste en atender a que la fuerza en cuestión concierne al pasado. Pero esto no basta. Una fuerza puede relacionarse con el pasado de muchos modos. Es el modo de esta relación lo que importa. Para distinguir el que conviene a la «débil fuerza» lo más indicado parece ser contrastarla con el tipo de fuerza al cual implícitamente se opone aquélla. Hablar de una «débil fuerza» invita de suyo a considerar la noción de una «fuerza fuerte». Podemos suponer a ambas aplicándose al pasado. ¿Qué las distingue? ¿Cómo opera una «fuerza fuerte» con respecto al pasado? Lo trae al presente. Este traer puede revestir formas muy diversas, de las cuales la tradición es la más general. En este tipo de relación late la voluntad de no admitir la simple preterición de lo sido, pero también una selectividad que acoge de lo pretérito precisamente aquello en que la fuerza del presente puede y quiere reconocerse. La «fuerza fuerte» proyecta el presente al pasado como un haz de luz que sólo destaca los perfiles que corresponden a los rasgos de dicho presente. En la medida en que trae a presencia el pasado de este modo, una «fuerza fuerte» es una fuerza presente, y es el presente de la fuerza. Pero el presente de la fuerza es, como operación de esta última, *dominación*. Una «fuerza fuerte» es, pues, una fuerza que ejerce do-

minio en el presente y sobre el presente en el cual se ejerce. Su acreditada forma verbal es el «es», que refiere a «dominio». O, dicho de otra forma, el sello de la «fuerza fuerte» lo marca el dominio, su régimen es el «es».

En cambio, la «fuerza débil» es aquella que acepta el pasado *en cuanto* pasado. Su simultánea debilidad y fuerza estriba en esta aceptación: *acoge* lo pasado del pasado, lo *recibe* (y conforme a esta receptividad es «débil»), y a la vez *resiste* su inversión (su capitalización) en presente (y en esa medida es «fuerza»). Resistir esa inversión es resistir a la «fuerza fuerte», aquélla que precisamente domina (en) el presente. Pero no sólo es fuerte porque resista a la «fuerza fuerte», no lo es sólo de manera (o)posicional, sino que lo es ante todo porque afirma (en el sentido de la aceptación) el pasado como pasado. Un juego que podríamos llamar *evocativo* está aquí a la obra, en la medida en que entendamos que la evocación no es el acto puramente espontáneo de conjurar algo ya fenecido, sino la escucha de una *vocación* que llama desde lo pretérito («el eco de voces muertas»). Si la «fuerza fuerte» presupone, como tal fuerza, la borradura de lo pasado como pasado, la «fuerza débil» no borra (es decir, no disimula ni encubre) la borradura que un día recayó sobre lo pasado, y en virtud de lo cual éste fue remitido al reino umbrátil de lo sido, borradura que no cesa de reproducirse: no la borra, sino que la resalta.

Es como señalaba antes: el pasado propiamente tal es el pasado trunco, aquél que *no pudo* realizarse en su presente. El pasado que mantiene vigencia aún hoy —en virtud de la continuidad de una tradición dominante— es el modo en que el presente se enseñorea de la historia en la figura de tal continuidad. El proyecto filosófico más general de Benjamin en estas tesis podría ser descrito, en consecuencia, como la introducción de la *discontinuidad* en la historia, a fin de validar la eficacia absolutamente singular del pasado como tal.

¿Qué es resistido en la figura de la «fuerza fuerte»? ¿Cuál es el blanco de la crítica que se propone pensar la historia desde la discontinuidad? El texto fue escrito con afán de polémica para incidir en la conciencia política de las fuerzas progresistas.[24] Aquello con lo cual se proponía polemizar en primer término era precisamente el «progresismo» en el cual se reconocían esas fuerzas. Las tesis desarrollan una crítica a la ideología del progreso. Lo que se critica en esa ideología es su rendición anticipada ante la «fuerza fuerte». Tal rendición está avalada por una representación de la historia que cree poder percibir en ella una continuidad (una necesidad, una cadena causal, un élan teleológico), siendo que la continuidad sólo puede ser la de la dominación. Por eso, la crítica reclama un distinto «concepto de historia». Este concepto ha de quebrar la idea de continuidad, y esto quiere decir también: ha de quebrar la matriz de continuidad en que se acrisola el concepto como tal.[25] Semejante quiebre equivale a un desmontaje del presente como dimensión dominante de la temporalidad histórica. Debe, pues, evidenciar la fisura en el «es» en que el dominio cifra su entronización histórica. Esa fisura es el pasado. La tematización del pasado que proyecta Benjamin no se restringe, por lo tanto, a ser una crítica de la idea de progreso. A través de ésta, y en ésta misma, Benjamin ataca la base de la concepción tradicional de la historia, que subyace a sus diversas variantes. O, dicho de otro modo, a fin de desmontar la ideología del progreso que entrampa a las fuerzas «progresistas», Benjamin ha percibido la necesidad de desmontar el supuesto fundamental sobre el que descansa. Este supuesto es *ontológico*. En efecto, el predominio del presente, bajo el cual se lleva a cabo la reducción de la historicidad de lo histórico, concierne a una concepción del ser que, por decir así, mantiene bajo control en él la diferencia tempórea. Para esta concepción el «es» designa la coincidencia —falsamente feliz— de ser y tiempo, el instante en que el «es» coincide puntualmente consigo mismo, signando su propia identidad. El formato teó-

rico de una tal coincidencia es una *ontología del presente.*[26] Pero dicha coincidencia no se debe al azar, a la «naturalidad», al «mecanismo» o al pulso «espiritual» del movimiento histórico. Es producida: el predominio del presente no hace otra cosa que expresar la violencia de una dominación que busca coincidir consigo misma e hipostasiarse en el presente. Por eso, la coincidencia en cuestión supone la sostenida, la *continua* intervención de una «fuerza fuerte», que se despliega como dominio. Que la ontología del presente sea la expresión adecuada de una fuerza dominante en la historia y de ella revela en su fundamento un elemento *político* insuprimible, el elemento de un *conflicto* político —es decir, un conflicto de fuerzas— que tiene la envergadura de toda la historia. (Precisamente este elemento conflictual irreductible es lo que estaba cifrado en la imagen del ajedrez como metáfora de la guerra.) El objeto de ataque que la crítica benjaminiana se propone circunscribir a fin de conmover el fundamento sobre el que se alzan las diversas «filosofías de la historia» es, entonces, en su dimensión más plena, una ontología *política* del presente.

Facticidad

El epígrafe de Nietzsche que preside la decimosegunda tesis pone en liza la *necesidad* del conocimiento histórico, la necesidad *radical* de la *Historie.* Esta necesidad es decidida por el joven Nietzsche desde el punto de vista de la vida: «...la necesitamos para la vida y para la acción... Sólo en tanto que la historiografía sirva a la vida, queremos servirla: pero hay un grado de ejercerse la historiografía, y una estimación de ésta, en que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno que es tan necesario traer a la propia experiencia a propósito de síntomas de nuestro tiempo dignos de atención, como doloroso puede ser.»[27] Es lo apremiante, lo doloroso de esta necesidad lo que en primera línea interesa a Benjamin. ¿Cuándo y bajo qué condiciones se hace necesario, imprescindible el conoci-

miento de la historia? No se trata, sin duda, de lo «teóricamente necesario», de lo «lógicamente necesario» (como podría ser el caso de la necesidad del conocimiento histórico desde la perspectiva de la integridad o de la consumación sistemática del saber filosófico); se trata de lo apremiante, de lo *urgente*. Lo que ocupa a Benjamin es la necesidad (*Notwendigkeit*) del aprieto (*Not*), en que, por decir así, el tiempo de la historia se hace perceptible como tal, en la síncopa de su latido. Esta «urgencia» constituye al sujeto del conocimiento histórico como aquel sujeto para el cual conocer la historia (y conocerla históricamente) es cuestión de vida o muerte. Y la «urgencia» no sólo tiene consecuencias para la determinación de ese sujeto, sino también para la índole del conocimiento mismo. Ella misma es el punto en que la materia de lo cognoscible afecta irresistiblemente a la propia forma y a la intención del conocimiento y a la posición y la actitud de su sujeto. Es este afecto el que mueve la polémica benjaminiana en torno al «concepto de historia».

Este mismo afecto excluye, en el trabajo de Benjamin, el propósito de ofrecer una nueva concepción en el dominio de la «filosofía de la historia» o el compendio ya depurado de unas tesis fundamentales acerca de ésta, y mucho menos cimentar una «ciencia histórica». En cuanto a lo ultimo, la historia, como ciencia, podría ser descrita como una «metodización» del recuerdo. La pregunta benjaminiana va dirigida al interés que gobierna a esa metodización y que se articula en el recuerdo metodizado. Pero esta pregunta no es, sin más ni más, una cuestión puramente epistemológica; es, principalmente, una pregunta *política*, que preconcibe la historia como campo conflictual cuya impronta indeleble es la instancia del sufrimiento. Condicionadas por esa pregunta, las reflexiones contenidas en las «tesis» son, en su pleno alcance, epistemológico-políticas. Plantean una doble crítica: a la concepción progresista y a la historicista. El celo crítico

que se destaca en ellas responde a la convicción acerca de la poderosa eficacia ideológica de estas concepciones, que traen consigo la malhadada tendencia a cegarnos sobre lo que decisivamente está en juego en aquello que les concierne. Ambas sostienen —una por dentro, otra por fuera— las trabas teóricas que entrampan al marxismo en el pensamiento de lo histórico y en la problemática relación de éste con la acción revolucionaria; en lo que atañe al progresismo, esas trabas se han hecho completamente perceptibles a partir de la Segunda Internacional. El punto decisivo de esta crítica conjunta estriba en que ambas visiones provienen de una misma matriz, que ya dije: la idea de continuidad, el concepto de un «tiempo homogéneo y vacío».

Pero en el escenario total donde se libra la batalla por el «concepto de historia», Benjamin tiene a la vista no sólo dos, sino tres adversarios: además del progresismo y el historicismo, está también el fascismo. Y es un hecho absolutamente decisivo que no se pueda encontrar al tercero en el mismo nivel de los otros dos. Me refiero primeramente a éstos.

1. El *progresismo* es, por decir así, la figura del adversario introyectado, subrepticiamente infiltrado en las propias filas, en el propio ánimo. Define ese tipo de concepto de la historia que inspira a los «camaradas», a los «compañeros de ruta», y que los mantiene a salvo de la desesperanza y la desesperación, aun medio de la derrota más desoladora, puesto que los hace confiar en el despliegue de una necesidad infaltable e ineluctablemente positiva en la historia. El «progresista» es un optimista contra viento y marea, que remite al futuro el sentido salvífico de todo revés y todo dolor, protegiéndose, así, de su inclemencia. Las «tesis» han sido escritas *ante todo* para erradicar de la conciencia teórica y política de las «fuerzas progresistas» precisamente el optimismo del futuro. *En contra* de éste debe insistirse en la *irremisibilidad* del pretéri-

to. Pretender que éste, en su trunquedad, pueda ser justificado por la dicha o la justicia venidera es, a fin de cuentas, hacerse cómplice de las fuerzas que cancelan la posibilidad de tal advenimiento y renunciar a la vez a la posibilidad misma de pensar lo histórico.

Pero el debate con el progresismo no sólo compromete a los pronunciamientos a menudo supinamente ingenuos de la socialdemocracia, sino también a sus supuestos remotos. Pues la fe que anima a esos pronunciamientos —y al son de cuya tonadita encantadora , quiéraselo o no, se allana a mecerse también, a fin de cuentas, el corazón del revolucionario— tiene una larga proveniencia. La noción de progreso es el núcleo de una filosofía de la historia que se presenta como la forma secularizada de una teología de la historia. Para ésta, representada ejemplarmente por la monumental *De civitate Dei* de Agustín de Hipona, la historia se consuma —y por ello es distinta a la naturaleza, determinada cíclicamente—, y se consuma en la salvación, que suprime la historia resolviéndola en su sentido trascendente; de ahí que el sujeto de la historia sea Dios. El concepto de progreso es, pues, la versión secularizada de la salvación, versión que presupone como sujeto de la historia a la humanidad, e inscribe el *telos* de la historia en ella misma. El concepto de progreso cimenta, pues, *una concepción teleológica de la historia*. La clave epistemológica de esta concepción consiste en deslizar bajo el acontecer histórico particular un principio apriorístico del desarrollo histórico, que discierne lo conocible (lo universal, lo legal) de lo insignificante, negligible (lo particular y accidental): el *telos* inmanente se concibe como la realización plena de este principio, ya sea que se la suponga actualmente cumplible o sólo indefinidamente aproximable.

2. El *historicismo* es el adversario teórico de la propia intención benjaminiana de erigir el concepto de la historia

sobre la eficacia frágil, diferida y diferidora, del pasado. Ofrece el paradigma de un trato conservador con éste. En tal sentido, el designio de Benjamin va dirigido a evidenciar que este trato no es genuino, es decir, que no rescata el pasado *como pasado*, sino que, por una parte, intenta revivirlo desde un interés dominante del presente, y, por otra, acumula los hechos históricos en un tiempo homogéneo y vacío, haciéndolos capitalizables, así, precisamente para aquel interés. Su categoría fundamental es la tradición, su evaluación del proceso histórico, la decadencia. Precisamente esta noción señala el punto en que el historicismo se separa del progresismo, compartiendo con él, sin embargo, la misma matriz. A diferencia del universalismo teleológico de la teoría del progreso, el historicismo quiere conocer las individualidades históricas (pueblos, nacionalidades, épocas, estilos, instituciones, personalidades, etc.) sin subsumirlas bajo una verdad apriorística que tienda a borrar en el devenir histórico, precisamente, la verdad de lo particular. Para el historicismo, cada época es «inmediata a Dios», y esto quiere decir —como argumentaba Ranke— que su sentido, su «valor», no está en lo que resulte de ella, sino en ella misma. Con esto, y a pesar de su oposición al teleologismo del progreso, el historicismo lleva la inmanentización aun más lejos. Contra el interdicto aristotélico, se propone como «ciencia de lo individual», en la medida en que pretende poseer la clave epistemológica de acceso a la individualidad histórica en el concepto de *vida* (espiritual) y en el método de la *empatía*. El conocimiento histórico se concibe, entonces, como un proceso de compenetración con el pasado, que hace abstracción de la distancia temporal que separa a aquél del presente de su conocimiento. Su ideal epistemológico es conocer la individualidad histórica mejor de lo que ella se conoció, y así «revivirla», es decir, justificarla.

Este método empático es lo que Dilthey formalizará filosóficamente en el concepto vivencial del comprender

(*Verstehen*), que establecería la peculiaridad y la originariedad epistemológica de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza. Tanto en el historicismo como en Dilthey, el comprender articula un círculo de familiaridad, construye un lazo de identidad para el cognoscente y lo conocido, que tiende a suprimir todo momento de extrañeza. Este, sin embargo, tendría que hacerse sentir tan pronto como el cognoscente se reconozca posibilitado y condicionado —junto con su conocimiento— por la diferencia tempórea que se abisma entre él y lo conocido. En este sentido es oportuno referir el correctivo ontológico-hermenéutico introducido en este concepto, bajo inspiración heideggeriana, por Gadamer. Dice éste que «la posición entre extrañeza (*Fremdheit*) y familiaridad (*Vertrautheit*) que lo transmitido tiene para nosotros es el «entre» (*das «Zwischen»*) entre la objetividad separada, historialmente intencionada, y la pertenencia a una tradición. En este «entre» está el verdadero lugar de la hermenéutica».[28] La instalación del comprender en este «entre» sugiere la posibilidad de una pérdida irremisible, que no sólo constituye a lo conocido, sino también al sujeto que conoce, determinando en éste un momento de ausencia que no puede ser reducido.[29]

Justamente esta pérdida es lo que el historicismo no quiere admitir como la condición de su conocimiento. Y este mismo rechazo, este mismo gesto protectivo y autoprotectivo, es lo que hace de él, en términos de política del conocimiento, el concepto conservador de la historia. De aquí resultan grávidas consecuencias para su propia situación epistemológica. Si su propósito frente al progresismo es justificar la individualidad histórica que aquél tiende a obliterar, lo hace a costa de una reduplicación de la injusticia: también él olvida lo que el libro sobre el drama barroco llama lo «extemporáneo, penoso, fallido [que la historia] contiene desde un comienzo».[30] Con esto queda en evidencia que el historicismo no se aparta de la idea de una historia universal,

sino que «culmina» en ella.[31] Sólo que tiene que estructurarla a partir de la relatividad de las múltiples historias parciales. De ahí que «su proceder es aditivo: suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío».[32] *En su contra* es preciso insistir en el *retorno* de lo sido, que vuelve como irremisible.

La diferencia entre una y otra concepción no consiste, por lo tanto, en el *desideratum* de la historia universal, sino en el modo como ésta se concibe y se proyecta. Mientras el teleologismo del progreso lo hace constructivamente —y esto quiere decir: deductivamente, a partir de un principio a priori del despliegue histórico—, el historicismo procede por adición —y esto quiere decir: inductivamente, a partir de la pluralidad de individualidades históricas atesorables en el conocimiento empático o comprensivo—. Así como la verdad epistemológica de la teoría del progreso es el idealismo, la de la concepción historicista es el positivismo. Para ambas la verdad de la historia no es en sí misma histórica, sino intemporal, «eterna», ya sea que se la localice en la eternidad del pretérito, como hace el historicismo,[33] ya en la eternidad del futuro, como hace el progresismo. Pero justamente esto significa que ninguno de los dos posee un concepto crítico del presente. Por eso, en última instancia, y a despecho de la diversidad de sus intenciones, conspiran en promover una visión de la historia desde el supuesto de un presente de identidad, que inevitablemente se distiende como «tiempo homogéneo y vacío». Esto implica, tal como sugerimos antes, una ontologización del presente, bajo la cual se consolida una naturalización de la historia, cuyo remate es la idea de la continuidad. Pero la continuidad sólo es posible en virtud del olvido de lo truncado, y este olvido, que de ningún modo es «natural», es provocado y mantenido por la fuerza que domina (en) el presente. De esta suerte, tanto el progresismo como el historicismo consagran, como conocimiento histórico, no el recuerdo, sino el olvido,

y al hacerlo, sellan su complicidad, voluntaria o no, con los dominadores. La complicidad es, pues, una categoría fundamental de la epistemología política benjaminiana. Decisivo es percibir el abismo a cuyo borde prospera esa complicidad.

El fascismo, como adversario, es enteramente distinto a los anteriores. No se encuentra —ya lo decía— en su mismo nivel. Instala algo inédito: no propone ningún concepto de la historia, sino que se relaciona con ésta como el *factum brutum* de la actualidad. Si pudiera hablarse de un concepto de la historia que le fuese congruente —pero que él mismo no se preocupa de elaborar, porque le queda superfluo,— éste sería el concepto del (f)actualismo. O, dicho más económicamente, el fascismo reduce la historia a facticidad. De este modo, trae consigo, no el mentís de las nociones heredadas, sino precisamente el remate de la concepción continuista de la historia, ofreciendo el absoluto de la dominación. Suyo es el instante vertiginoso de la igualdad de poder y ser, que sólo necesita realizarse para evidenciar su crasa falsedad, puesto que sigue siendo imprescindible un exceso de poder —como *pathos* de la aniquilación— para sostener esa igualdad. Con ello determina la urgencia. A fin de sopesar esto, es preciso entender la facticidad como el *limes* de lo histórico.[34] Ella designa, con exactitud atroz, el punto en que la historia se convierte en mito (en rígida naturaleza). El fascismo sería, pues, el programa de la conversión de la historia en naturaleza, cifrado en la (pre)potencia de la facticidad, como petrificación del acontecer histórico, y como éxtasis horrendo de esta misma petrificación. Desde luego, semejante conversión pertenece al despliegue de todo dominio, que busca su legitimación acendrándose. Pero con el fascismo adviene algo que quizá podría llamarse la forma bruta de la dominación. Y en ella se retrata la verdad no deseada de progresismo e historicismo, que los devela, ya no como concepciones, como pautas de inteligibilidad, sino como mitos, rematadamente incapaces de

hacerse cargo de ese advenimiento.

«El asombro porque las cosas que vivimos sean "todavía" posibles en el siglo veinte —dice Benjamin en la «tesis» VIII— *no* es *ningún* [asombro] filosófico. No está al inicio de un conocimiento, como no fuese de que la representación de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse.» El fascismo es el fin de la filosofía de la historia. Emblema de este fin es el estupor del «ángel de la historia», que sabe lo esencial de la historia —la unidad siempre reanudada de su curso catastrófico—, pero que, en su aterimiento, no puede cumplir la catástrofe de la catástrofe. Embargado de estupor, sigue todavía enredado en la trampa eólica del asombro que originó a la «filosofía de la historia».

En lo que precede, mencioné, un poco al pasar, lo que en verdad son los dos dilemas en vista de los cuales debe definirse, por principio, el estatuto de toda «filosofía de la historia». Uno es el problema teórico del conocimiento de lo individual, otro, el problema práctico de la justificación del mal y del dolor; el historicismo se afana por dar satisfacción al primero; el progresismo sueña con haber resuelto el segundo. Pero si aquel acaba por reducir la naturaleza quebradiza de lo singular histórico en el arbitrio embelesado del memorioso, el ultimo confía a la legalidad que él mismo proyecta saldar la penosa hipoteca del pasado, a fin de que pueda ser levantada, o gozados sus réditos, por hipotéticas generaciones futuras. Verdad y justicia persisten escindidas. Bajo el apremio del fascismo, Benjamin se dejó asaltar por un pensamiento que pensaba el cruce de esos dos dilemas y que, desde esa encrucijada, abría la posibilidad de pensar la historia y de pensar históricamente más allá de la época del fin de la filosofía de la historia.

Caracas, febrero de 1993.
Santiago, noviembre de 1995.

Notas

1. El volumen referido es *La dialéctica en suspenso*, al cual este ensayo sirvió de prólogo. V. las señas pertinentes en la presentación.

2. El apelativo no viene de Benjamin, que se limitó a titular sus «tesis», más circunspectamente, con el enunciado *Sobre el concepto de historia*, que respetamos aquí. Por lo demás, hay consideraciones de fondo que invitan a desechar ese apelativo porque no corresponde al *status* de la filosofía que ponderan esas mismas reflexiones. Las «tesis» que, antes que epítomes de un saber cierto, son tomas de posición en la lucha, no integran un cuerpo que pudiere ser llamado, sin fractura, una «filosofía de la historia». Algo trataré de insinuar a propósito de esto en la última de estas «señas».

3. Cf. el gran «Prólogo epistemocrítico» al *Origen del drama barroco alemán (Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1925, en: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* [*G. S.*], Frankfurt/M: Suhrkamp, 1991, Bd. I-1, p. 216): «La verdad jamás entra en una relación, y especialmente no en ninguna relación intencional. El objeto del conocimiento, como uno que está determinado en la intención conceptual, no es la verdad. La verdad es un ser libre de intención conformado de ideas. Por eso, el comportamiento conmensurable con ella no es un mentar en el conocer, sino un absorberse y desaparecer en ella. La verdad es la muerte de la intención.» Y, como prueba de la permanencia de esta idea, v. en los *Fragmentos de teoría del conocimiento y teoría del progreso*, el fragmento N 3, 1.

4. *G. S.*, II-1, pp. 157-171.

5. Kant es el eje teórico del «Programa». Platón lo es en el mencionado «Prólogo epistemocrítico» al *Origen del drama barroco alemán*. En éste gravita también un tercer nombre insoslayable: Leibniz; el gran filósofo del racionalismo aporta el esquema fundamental para la comprensión de la «idea» con su teoría monadológica, que seguirá ejerciendo una influencia fascinante en el Benjamin de las «tesis», a propósito de su noción de la «imagen dialéctica». En cada caso, se trata de una forma legal del conocimiento que no se constituye por extrapolación de lo que consta empíricamente, lo cual jamás podría acreditar a la verdad en su ser, sino, casi a la inversa, una forma que conforma, que configura lo empírico. «No como un mentar que encontrase su determinación

por medio de la empiria, sino como el poder que primeramente acuña la esencia de esta empiria, subsiste (*besteht*) la verdad» (*G. S.*, Bd. I-1, p. 216). La diferencia que aquí se insinúa entre empiria y experiencia es esencial para el «Programa», como se podrá colegir de lo que sigue.

6. *G. S.*., II-1, p. 160.

7. *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, G. S.*, II-1, pp. 140-157, y *Die Aufgabe des Übersetzers*, g.s., IV-1, pp. 9-21, redactado este último como prólogo a la traducción de los *Tableaux parisiens*, pertenecientes a las *Fleurs du mal*, de Charles Baudelaire. A propósito del tema rozado aquí, me permito remitir a mi ensayo «Sobre el concepto benjaminiano de traducción (en: Seminarios de Filosofía, 6: 67-101, P. Universidad Católica de Chile, 1993).V. en este volumen, pp. 161-205.

8. *G. S.*, II-1, p. 168.

9. La cuestión de la historia estaba ciertamente en el horizonte de este «programa» temprano. En una carta que envía a Scholem el 22 de octubre de 1917, y cuya secuela es, precisamente, ese texto, señala Benjamin: «Junto a algunas cosas adventicias e interesantes creo reconocer ahora [que] la última razón que me ha remitido a este tema [estriba] en que siempre la última dignidad metafísica de una intuición filosófica que quiere ser realmente canónica, habrá de mostrarse de la manera más clara en confrontación con la historia; en otras palabras, es en la filosofía de la historia donde tendrá que emerger del modo más claro el parentesco específico de una filosofía con la doctrina verdadera; pues aquí tendrá que comparecer el tema del devenir histórico del conocimiento que la doctrina lleva a su resolución» (W. Benjamin, *Briefe*, hg. v. Gerschom Scholem u. Theodor W. Adorno, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1966, pp. 149-152). Allí mismo menciona el propósito de redactar su disertación sobre «Kant y la historia», que no llegó a realizarse.

10. Aristóteles, *Met.*, A, 1, 981 a 15 s.

11. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, B, § 38 (Hamburg: Felix Meiner, 1969, p. 65).

12. Ibíd.

13. Cf. *op. cit.*, Introducción, § 7, p. 40.

14. *G. S.*, I-1, p. 343.

15. El vínculo etimológico entre *Erfahrung* y *Gefahr*, sustentado en la significación de *fahren*, «ir de viaje», se da también entre «experiencia» y «peligro» (*periculum*).

16. E «intensivo» no quiere decir «rico», «abigarrado», sino, como acabo de decir, «alterador». Las reflexiones benjaminianas sobre la experiencia que evocamos aquí tendrían indispensablemente que ser complementadas con lo que se dice en el ensayo *Erfahrung und Armut* («Experiencia y pobreza»). escrito en 1933 (cf. *G. S.*, II-1, pp. 213-219).

17. Pues aquí no se piensa la «religación» enderezada a la trascendencia de una divinidad ultramundana, sino, más bien, a lo que habría que llamar la inminencia: vórtice de la temporalidad experiencial.

18. *Das Passagen-Werk*, K [Traumstadt und Traumhaus, Zukunftsräume, anthropologischer Nihilismus, Jung] («Ciudad onírica y casa onírica, espacios de futuro, nihilismo antropológico, Jung»), en *G. S.*, V-1, p. 491 y s.

19. Y, como bien se sabe, Benjamin ha sido el pensador de la frontera, inscrita fisiognómicamente en su traza endeble de intelectual, biográficamente en su muerte, teoréticamente en su concepción de la modernidad.

20. Efectivamente, la «teología» benjaminiana es de cuño peculiar: carece de la centralidad sustantiva e idéntica de lo divino, y afirma, en cambio, la eventualidad pura de lo mesiánico, la eficacia diferidora de su «venida». Recuérdese, a este propósito lo dicho antes, en la nota 17.

21. V. la tesis VI.

22. G. S., I-3, pp. 1223 y 1226 s.

23. Brecht anota en su *Diario de trabajo*, a propósito de su lectura de las «tesis», en agosto de 1941: «—en breve, el pequeño trabajo es claro y desembrollador, y uno piensa con espanto cuán pequeño es el número de los que están preparados siquiera para malentender algo como esto» (B. Brecht, *Arbeitsjournal*, Erster Band 1938 bis 1942, hg. von Werner Hecht, Frankfut/M: Suhrkamp, 1973, p. 294,

cit. por Tiedemann y Schweppenhäuser en W. Benjamin, *G.S.*, I-3, p. 1228).

24. Volveremos sobre esto en la cuarta «seña».

25. Supongo que el recurso benjaminiano a la *imagen* debe ser vinculado con esto. La singularidad y temporalidad irreductibles de lo sido no podrían ser aprehendidas en el concepto que se conforma a su determinación tradicional. Gruesamente dicho, el concepto presentifica lo conocido, la imagen lo evoca, lo rememora.

26. Esta noción ha sido propuesta por Reyes Mate (v. su ensayo «La historia de los vencidos. Un ensayo de filosofía de la historia contra las ontologías del presente», en: J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión*. I. Barcelona: CSIC, Anthropos, 1992, pp. 183-207); poco más abajo le aduzco una precisión.

27. Friedrich Nietzsche, *Werke*, ed. Schlechta, München: Hanser, 1966, I, p. 209.

28. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1969^2, p. 279.

29. Por cierto, no puede decirse que Gadamer haga valer el momento de esta pérdida en toda su envergadura. Su modelo sigue siendo el reconocimiento y la pertenencia, agudizado, sin duda, como reanudación creadora de la tradición, pero acreditado finalmente a partir de un valor originario de familiaridad. La «extrañeza» es concebida aquí sólo en relación al proceder distanciador y objetivante acuñado en el paradigma de la ciencia natural, y no se la piensa como una diferencia inherente a la propia temporalidad histórica.

30. Cf. el pasaje ya citado del *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, *G. S.*, I-1, p. 343. Conviene recordar que Hegel sentaba la necesidad de hacerse cargo de esta mirada, de esta relación de «duelo» (*Tràuer*) con lo acaecido, para fijar el punto de partida de la filosofía de la historia. Lo que esta mirada tiene «ante los ojos [es]... la concreta imagen del *mal*... en su máxima existencia en la historia universal. Cuando consideramos la masa de las particularidades acontecidas, se nos aparece ésta como un *altar de sacrificio* sobre el cual son inmolados los individuos y pueblos enteros; vemos hundirse lo más

noble y más bello. Ninguna ganancia efectiva parece haber resultado y a lo sumo parecen quedar todavía ésta o aquella obra perecedera, que lleva en la frente el sello de la corrupción y pronto será desalojada por otra igualmente perecedera» (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, v. I, *Die Vernunft in der Geschichte*, hg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 19555, adición del semestre de invierno 1826/27, p. 261). Por cierto, en Hegel semejante «duelo» es levantado por la forma soberanamente fuerte de consuelo que ofrece la razón.

31. Cf. Tesis XVII.

32. Ibíd.

33. Cf. Tesis XVI.

34. Benjamin entendía que es tarea prioritaria del pensamiento crítico resistir el hechizo de la facticidad. Una carta extensa dirigida a Adorno, desde París, el 9 de diciembre de 1938 a propósito del trabajo sobre Baudelaire (*Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, 1938/39) expresa con entera lucidez, y bajo la forma de una diferenciada inteligencia del temple filológico, el peligro que amenaza a ese tipo de trato con la historia que quiere mantenerse atento a la huella, a lo nimio, lo fugaz: «Cuando habla usted de una «presentación asombrada de la facticidad», caracteriza la actitud genuinamente filológica. Esta tenía que ser incorporada a la construcción no sólo por sus resultados, sino por sí misma. De hecho, la indiferencia entre magia y positivismo, tal como usted formula atinadamente, tiene que ser liquidada. En otras palabras: la interpretación filológica del autor ha de ser superada por los materialistas dialécticos de modo hegeliano. — La filología es esa testificación ocular de un texto que se allega a los detalles, y que fija al lector mágicamente a [ese texto]. Lo que Fausto trae a casa en blanco y negro y la devoción de Grimm por lo pequeño están estrechamente emparentados. Tienen en común el elemento mágico, que le está reservado a la filosofía exorcizar, aquí, en la parte conclusiva. El estupor, escribe usted en su Kierkegaard, anuncia "la intuición más profunda sobre la relación entre dialéctica, mito e imagen". Me sería fácil, quizás, apelar a este pasaje. Por el contrario, quiero proponerle una corrección (que tengo en vista, por lo demás, para otra oportunidad, a propósito de la definición [con esto inmediatamente] vinculada de la imagen dialéctica). Pienso que

debería decirse: el estupor es *objeto* (*Objekt*) sobresaliente de una tal intuición. La apariencia de la cerrada facticidad que es inherente a la investigación filológica y que fascina al estudioso, se desvanece en el [mismo] grado en que el objeto (*Gegenstand*) es construido en perspectiva histórica. Las líneas de fuga de esta construcción convergen en nuestra propia experiencia histórica. Con esto, el objeto se constituye como mónada. En la mónada cobra vida todo lo que como señas textuales yacía en mítica rigidez» (W. B., *Briefe*, p. 795).

NIETZSCHE Y EL PENSAMIENTO DE LA «ÚLTIMA VOLUNTAD» : UN APUNTE[1]

El título inscrito en el pórtico de esta reunión conmemorativa habla del «legado de Nietzsche». Expresamente nos invita a reconocer, a repasar, a establecer y debatir los abundantes ítemes de semejante «legado». Pero también nos llama, más recatadamente, a reparar sobre su propia fórmula. Hacerlo es como demorarse en el umbral. Quisiera incurrir en tal demora, y sólo eso: creo que, en el presente caso, el empleo de la fórmula no debiera pasar desapercibido. En su convencionalidad aparentemente inocua sugiere algunas cosas que merecen atención. Permítaseme ofrecer nada más que un croquis de esas cosas.

De suyo es problemático determinar qué puede ser el legado de un filósofo. Lo usual es que se levanten disputas al respecto, jamás exentas de malos entendidos, pertenezcan éstos a la categoría de los obtusos o a la de los fértiles. Y aun cuando se crea poseer el epítome del saber que un filósofo ha suscitado, no se puede excluir que una nueva penetración en lo meditado por él, posibilitada por un nuevo modo de pensar, altere radicalmente la fisonomía que nos habíamos acostumbrado a atribuirle. Esta dificultad se hace todavía mayor en el caso de Nietzsche.

Considerada la cuestión, entre tanto, desde un punto de vista general, ¿qué se puede decir que sea aquello que lega un filósofo, qué deja a la posteridad? ¿Son acaso conceptos,

fórmulas, preceptos, conocimientos, visiones determinadas del mundo? ¿Entrega, pues, posesiones, específicas posesiones de saber? Seguramente todos admitirán que aun el más sistemático, el más enciclopédico de los filósofos lega principalmente problemas, preguntas, aporías. Y a esto se tendría que agregar: aun el filósofo más tentativo, el más rapsódico, deja como rastro indeleble suyo el hilo consistente de un modo, un sesgo de pensar. Sea una cosa o la otra, o, más bien, puesto que siempre es una cosa y la otra, trátase, en una palabra, de tareas. El legado de un filósofo es una tarea. En la medida en que el filósofo piensa, lega el pensamiento como tarea. ¿Podemos decir que sepamos efectivamente lo que encierra este don? En todo caso, el primer encuentro con la tarea ocurre en el texto que el filósofo ha producido, debido a que éste es la cifra de su pensamiento. Por eso, a partir de ese encuentro, la tarea se configura, primeramente, como la tarea de leer la cifra, lo que significa, de acuerdo a la esencial ambivalencia que determina a toda lectura, comprenderla y mal entenderla, comentarla y criticarla, interpretarla y transformarla. Es cierto que se puede llegar incluso a identificar completamente la tarea que el filósofo lega con el mandato de leer su obra: de laborar en su constante conservación y restauración, como si fuese posible guardar su condición incólume, como si una pura univocidad se hubiese difundido originariamente en ella, como si legado y verdad pudiesen coincidir perfectamente en un punto. A pesar de lo ingenua que resulta esta minuciosa pretensión de burlar la mencionada ambivalencia, no podrá desconocérsele su necesidad, puesto que ella nutre la condición bajo la cual se hace posible reanudar una y otra vez la efectiva tarea: aprender, en la controversia con aquella cifra, el deletreo de las preguntas propias, el diseño del propio sesgo. Pero sea cual fuere la opción que cada cual tome al respecto, el texto del filósofo se constituye en algo así como el instrumento de su legado: hay, pues, al menos un sentido en que

no le es ajena la índole testamentaria.

No obstante, suele pasar que el legado de un filósofo se constituya un poco accidentalmente por lo que atañe a las intenciones que él ha tenido. No me refiero únicamente al mayor o menor margen de libertad —y aun de arbitrariedad— interpretativa que los sucesores se consientan respecto de su obra. Es que el filósofo no acostumbra a hacerse cargo de que la suya es una obra de la que dispondrá un futuro que no tiene por qué ser siquiera similar al presente en que fue configurada. Aquel que —por comodidad de abreviatura— podríamos llamar el filósofo tradicional[2] se relaciona con su obra ante todo en su presente. No se ocupa tanto de su porvenir, como no sea bajo especie de una prolongación de ese presente, como perennidad de la verdad alcanzada, o como acentuación o despliegue suyos. No acostumbra a considerar que el porvenir es algo más que su futuro, que la verdad del porvenir consiste en llevar en sí el índice de una diferencia irreductible a ese presente que es el suyo; no es proclive a registrar el hecho de que esa diferencia ha empezado a obrar, más o menos perceptiblemente, en su texto. Desde el punto de vista del filósofo tradicional, la verdad que él ha llegado a saber —y que, desde luego, se cuida de no igualar sin más con la sabiduría (y tampoco con su texto)— tiende a sustraerse, aunque él tenga la conciencia de su carácter histórico, de su propia temporalidad.

Quizá esta caracterización brevísima ayude, por contraste, a perfilar la situación de Nietzsche en vista de su «legado». Siendo Nietzsche el más azaroso de los filósofos, es decir, aquél que ha —literalmente— incorporado el azar como condición de su pensamiento (es decir, aquel que ha hecho cuerpo del azar, y que ha radicado en el azar del cuerpo la posibilidad de su pensamiento), a pesar de ello (o por ello mismo)

ha meditado de una manera inéditamente rigurosa e irrestricta la inexorable necesidad que obra en un legado, y, sobre todo, la que obra en su obra —abrupta, entrecortada y pendiente— como legado. Nietzsche ha intentado pensar la temporalidad que determina a todo pensamiento. Al hacerlo, en lugar de abandonar a la posteridad la responsabilidad y el usufructo de su obra, ha convertido a ésta en una clave enigmática en que la posteridad habría de aprender a responsabilizarse por sí misma. Nietzsche es —y éstas son sus propias precisiones, debidas al saber que tenía acerca de su peculiaridad— el pensador intempestivo y el pensador póstumo. Me parece más o menos obvio que, al aplicarse a sí mismo estos términos, Nietzsche no pensaba en designarse como aquel tipo de pensador que se adelanta a su tiempo, que no tiene en éste su actualidad, pero que sí puede llegar a tenerla en otro presente, como si hubiese para su discurso destinatarios *adecuados*.[3] La idea nietzscheana del destinatario —expresada, por ejemplo, en el paradójico «todos y ninguno» que invoca el subtítulo del Zaratustra— desvirtúa por ilusoria esa adecuación. Entonces, en lugar de presagiar ésta, con esos giros indicaba la potencia irruptiva del pensamiento en todo presente: en contra de lo que podría suponerse apresuradamente, pensar la temporalidad que determina al pensamiento no consiste simplemente en estipular la relatividad histórica y la circunscripción en última instancia local de los diversos esquemas intelectuales en que los humanos tratan de apresar la «realidad» o «lo que hay». Pensar la temporalidad del pensamiento implica sobre todo percibir en éste la huella de la irrupción del tiempo como tal, distinto a todo suceder y a todo momento intratemporal (ex-temporáneo, pues, en este sentido), entender que sólo en virtud de la ocurrencia del pensamiento hay una ocurrencia en general. Sólo que es muy raro que ocurra pensamiento. Por lo que toca a la posibilidad de un presente que pudiera por fin reconocerse en lo que Nietzsche dejó pen-

sado y por pensar, cabría quizá decir que, si a una posteridad le pudiese estar reservada la gracia de entender a Nietzsche —como él mismo quiso presagiar, pero acerca de lo cual dejó claramente establecido que en todo ser comprendido hay algo de injurioso—, este entendimiento implicaría para ella un *extraño* reconocimiento, una verdad alteradora, un saber de sí como otra: tendría que ser ella una posteridad póstuma para sí misma.

Acuñada en la matriz extemporánea, la obra de Nietzsche es un legado en sentido eminente: ha sido deliberada y escrita como legado, ha incorporado como condición de su pensamiento su temporalidad, grabando la huella de su porvenir (y, ciertamente, no sólo de su porvenir, sino también de su procedencia) en la piel de su presente ya siempre diferido. La índole testamentaria no sólo está implicada en su texto, sino que éste la asume expresamente. Ese texto es, pues, inobviable de una manera peculiar. No es sólo la cifra a la que es preciso volver en cada caso para establecer lo que, a través suyo, el pensador ha *querido decir*, la verdad a la que apunta, sino que *en* él mismo se hace posible determinar la relación y la tensión y el desequilibrio esenciales entre el legado y la verdad.

La obra de Nietzsche es, explícitamente, un testamento. Pero un testamento es un pensamiento de la voluntad, y esto tiene al menos dos sentidos, que son los dos en que cabe entender este genitivo. En el primero, que es el que mejor conocemos, el testamento es, bien mirado, una cosa inquietante: en virtud del testamento delego la ejecución de mi voluntad —de mi «última voluntad»— en otros; pero con ello comprometo a estos otros a dicha ejecución; el compromiso reclama de éstos que renuncien a su voluntad —por lo menos en los precisos puntos estipulados— a fin de que la mía se cumpla. Este tipo de testamento, en cierto modo, inmortaliza

la voluntad del que testa: si de ningún modo es poderosa a abolir la condición efímera del portador individual de esa voluntad, en todo caso sustrae a esta última de la condición perecedera y condenadamente particular del sujeto azaroso y, con ello, tiende a sustraer la temporalidad del pensamiento de la voluntad: puesto que le depara la publicidad y la memoria, le confiere ese tipo de permanencia que los humanos suelen atribuirle a lo verdadero. Semejante tendencia no es accesoria, ni sólo concierne a aquél que lega. Si la «última voluntad» es compromitente en el modo que he señalado, la voluntad del que testa se convierte entonces en el criterio que determina como voluntad la voluntad de los deudos, que dictamina la condición bajo la cual ésta es acreditable como una *verdadera* voluntad. Y si esta voluntad verdadera —que, en lo inmediato, suele ser sólo puntual y aleatoria— sabe y ejerce a sabiendas su condición de criterio, es decir, si filosofa, se articula entonces como voluntad de verdad.

Podría decirse que esta forma testamentaria es la que recelaba Nietzsche como la forma del saber occidental, tal como fue establecida por Sócrates, aquel único pensador que permanece, en cuanto a lo que resolvió por sí para sí mismo, como la pura idea de un legado sin testamento. Sócrates se sacrifica para que su voluntad de verdad se haga inmortal, y para que en su nombre —que no es otro que el nombre de esta voluntad— la posteridad renuncie a la suya, es decir, a la multiformidad de ésta, en favor de esa única y dominante acuñación. Tal inmolación es irónica, y su ironía es un envite desde el cual viene primeramente a constituirse una posteridad para el saber filosófico, abocada a hacerse cargo de la cuestión del legado bajo la condición de la verdad. Y tuvo Sócrates, desde luego, al más astuto de los albaceas, al supremo redactor de testamentos. Platón supo sellar el compromiso.

Contra esta forma testamentaria se habría vuelto Nietzsche, entonces, promoviendo, produciendo otra, inaudita: una forma no compromitente, sino prometedora.

Una precisión a propósito de esta diferencia parece indispensable. Para este fin creo oportuno apelar al enunciado de la «tarea paradójica» que, según Nietzsche, se habría propuesto la naturaleza en vista del ser humano: «criar un animal al que *le sea lícito prometer*».[4] Me inclino a barruntar en esta sentencia la dualidad de compromiso y promesa que estoy interesado en sugerir. Sé que es posible reprochar a este barrunto algo de sobreinterpretación si se lo compara con lo que Nietzsche parece expresamente significar con esa sentencia, pero quizá un poco de exceso interpretativo no esté de más. En todo caso, me parece obvio que la patente provocación filosófica que trae la fórmula estriba en que es una versión crítica y alteradora de la idea que la gran tradición de la filosofía se hace del hombre como *zoon logon ekhon*, *animal rationale*. La clave de esta crítica reside en la interrogación del «tener» (*ekhein*) implicado en esta definición: ¿qué da el derecho a este tener? La fórmula clásica determina al hombre como el viviente que se mantiene en los límites de su ser en cuanto se atiene a la tenencia de la palabra (la razón) que lo distingue, y en cuanto que despliega ese atenerse en la acción y la relación. Pero ¿en qué razón se funda el «tener razón» que caracteriza al *anthropos*? En la revisión nietzscheana, el hablar (*sprechen*) no es una condición primigenia a partir de la cual se determina la esencia y la presencia de lo humano, sino una capacidad que sólo es efectiva en cuanto que se ejerce (*versprechen*),[5] y, sobre todo, que sólo llega a ser esencial en cuanto se tiene el derecho a ejercerla; el *logos* se desdobla críticamente en la performance del habla articulada y articulante (racional) y el derecho a ese habla: *ekhein* remite, pues, a un derecho que es forma primordial del *logos*, anterior

a la forma lógica de la *apophansis*. Pero este mismo derecho no es originario: se adquiere cuando lo hablado —la palabra— es mantenido, cuando compromete el futuro como el presente de lo dicho en esa palabra, y esto quiere decir, cuando la palabra una vez dicha se convierte en la determinación unificadora y articulante de la voluntad, en el principio identitario de su permanencia en el tiempo, y, así, de la conformidad del tiempo consigo mismo. Ello ciertamente exige la procuración de una capacidad memoriosa, es decir, del poder de anudar cada presente al pretérito de la palabra «una vez dicha», y de amarrar a ese nudo la forma general del futuro.

Semejante nudo sería eso que llamo compromiso. Aunque no pretendo que estas señales posean una específica utilidad hermenéutica para el abordamiento del texto al que las asocio, no creo descaminado entender que es a esta forma compromitente del lícito prometer a la que liga Nietzsche los fenómenos fundamentales de la culpa y la mala conciencia. En todo caso, una más ceñida comprensión de la forma misma puede proporcionarla una alusión al tema del pacto, que Nietzsche menciona en ese contexto. Pues, en efecto, el compromiso tiene la forma de un pacto, y en esa misma medida tiene por fundamento el enunciado de ese pacto (la palabra «una vez dicha»). El enunciado del compromiso es, entonces: vinculo mi voluntad a la necesidad de actuar conforme a lo estipulado en el enunciado del pacto. De ahí que la forma del compromiso sea la *conformidad*, la correspondencia entre actos y enunciados, basada en el pacto como acto fundamental de igualación. En esta conformidad el sujeto mismo se constituye en cuanto es aquel que se deja determinar (y, así, se hace en adelante determinable, predecible) por el compromiso; la ley de su propia consistencia es la conformidad y coherencia de actos y enunciados, sostenida como principio articulante y unificador de la voluntad. Así, el compromiso pone el acento

en la licitud del prometer, más bien que en el prometer mismo, al someterlo a la ley de la conformidad, es decir, al conformarlo a la ley. A partir de este sometimiento, la apelación a esa licitud es también, simultáneamente, el reconocimiento de una deuda originariamente contraída (la palabra empeñada que, a plazo establecido, será cobrada infaliblemente). El compromiso establece, pues, deberes, no tareas.

Pero ¿no se construye la memoriosidad vinculante del compromiso a partir del olvido de algo que pertenece indiscerniblemente al prometer? ¿No persiste un rasgo decisivo de la promesa, sepultado, de este lado de todo pacto y de todo compromiso? Pues la promesa misma —el acontecimiento del prometer— no se funda en el enunciado de ningún pacto. Si hubiera que referirla a un pacto, tendría que ser como el origen que en éste debe ser puesto en forma, pasado en limpio; y esto significa simultáneamente: reducido a una fórmula memorable, administrable, legal. Si la promesa tiene que ver con el pacto, no es como su resultado, sino como su condición, la misma que éste debe comprimir formulariamente, la misma que, al hacerlo, debe éste olvidar constitutivamente. En su pura fuerza conativa, es, a la vez, el origen del pacto y lo que esencialmente ha de quedar olvidado para que pacto y compromiso sean posibles. En su pura fuerza conativa, una promesa no tiene forma, sino que la propone y, con ella, ciertamente, propone una licitud, pero se mantiene abierta con respecto a ésta, oscilando en el riesgo de su propia impermanencia, de su insostenibilidad, de su desmedimiento. Pues, a diferencia del compromiso, que supone el establecimiento de una mensurabilidad fundamental —la conformidad a que aludía antes—, la promesa se sustrae a todo patrón y a toda regla, porque los precede, porque ella misma se envía anticipadamente por respecto a la fijación de una medida, cualquiera que sea;

se parece, por eso mismo, a la apuesta. Sólo cabe prometer aquello cuyas condiciones totales de cumplimiento no se saben ni pueden saberse. Por consiguiente, su palabra es una que se da, no que se empeña, y permanece suspendida en el vilo de ese don. Y si lo que se llama una tarea, considerada como tal, exige ser pensada a partir de la condición imborrable de su incumplimiento, de la imposibilidad de su *adecuado* cumplimiento,[6] se tendría que decir que la promesa establece tareas, no deberes.

En la promesa, no en el compromiso, estaría depositada, pues, toda la fuerza de lo póstumo.[7] Con ella asoma un distinto, un nuevo *status* de la voluntad. Cuál sea éste puede avistarse volviendo a la cuestión del testamento, y precisamente de ése que sería promisorio. Porque un testamento no tiene que restringirse por fuerza a ser un mandato («esto haréis en mi nombre»), sino que puede ser una promesa («mi nombre os doy; haced de él lo que os plazca —a condición de que os plazca»). El testamento compromitente, decía, pone la condición unificadora e identificante de la voluntad; filosóficamente entendido significa esto —tal como traté de insinuar antes— que la verdadera voluntad es la voluntad de verdad. Esta unificación e identificación es reductiva; resume insistentemente la pluralidad de impulsos y de rostros de la voluntad, sancionando una de sus eventuales jerarquías como la definitiva, la fundamental, aquella que debe de ser fijada porque posee el vigor de una forma y un principio que se reservaría más allá del juego interminable de esos rostros —o de esas máscaras—, de esos impulsos.

Pero, ¿se puede detener ese juego? O bien —lo que remata en lo mismo— ¿cómo hacer patente que el juego es irreprimible? Esta sería la cuestión que Nietzsche resuelve con *su* testamento. Pues el suyo, el testamento promisorio, en lugar

de reclamar de los sucesores la renuncia a su voluntad, es decir, a la polimorfia de la voluntad, los liberaría para ella. Esto supone desmontar la fijeza secular de la voluntad de verdad, nutrida por la exigencia de un criterio para la voluntad. Un testamento de esta índole realizaría el otro sentido del testamento, que es el otro sentido del «pensamiento de la voluntad», el menos conocido para nosotros, tanto, que en la tarea de su realización tendríamos que desconocernos a nosotros mismos y, en ese desconocernos, ser otros; tal *otro* sentido sería el más desazonador, en consecuencia: el que nos arrancara de la sazón de lo humano para dispararnos a otra sazón. Un testamento de esta índole sería *el* pensamiento de la voluntad. *Este* pensamiento sería la rara ocurrencia que alteraría, que dislocaría insidiosamente el fundamento mismo del pensamiento occidental, al punto de enseñar que éste no ha sido sino desesperar del fundamento. (De ahí que el destino de occidente, en términos nietzscheanos, sea el inexorable emerger de la experiencia del nihilismo.)

En esta medida, podría decirse, quizás, que la obra de Nietzsche es el pensamiento de la «última voluntad». Sólo que la ultimidad de ésta no es teleológica ni escatológica. Tal ultimidad tiene más bien el carácter del paso, del tránsito: posee la forma de una bisagra. La «última voluntad» sería la última «figura» de la voluntad, su último «rostro» —o máscara—, el rostro aterrador que la voluntad ve de sí en su propio espejo: «un monstruo de fuerza, sin principio, sin fin, un firme, broncíneo grandor de fuerza, que no se hace más grande, ni más pequeño, que no se desgasta, sino sólo se transforma...»[8] Pero en esta última «figura», en que la voluntad se piensa a sí misma sin criterio y, por ello, también sin reservas, a descampado y sin meta, «a menos que haya meta en la dicha del círculo», la voluntad se desprende, por fin, también de sí misma, de su última, posible

cosificación, de su conversión en sujeto, norma o fundamento: el mundo como «voluntad de poder» es, a la vez, el mundo «sin voluntad». En la figura de la «última voluntad» se encontraría, entonces, la posibilidad de entregar no una fija posesión, una suma de bienes, sino de entregar la voluntad misma —como *tarea*. Pero si se *quiere* recibir esta entrega —si quisiéramos ser los interpelados por la promesa testamentaria— habría que aprender a desprenderse de sí mismo.

Santiago, octubre de 1994.

Notas

1. Intervención en la mesa redonda «El legado de Nietzsche, Universidad de Chile, 19 de octubre, 1994.

2. Es notorio que hablo de un *tipo* con respecto al cual cabe medir (pero nunca igualar) las actitudes de los concretos «filósofos tradicionales».

3. Y no falta quien supone que ese presente sería el nuestro, de sedicentes posmodernos.

4. «Ein Tier heranzüchten, das *versprechen darf*»: es la frase inaugural del segundo tratado de la *Genealogía de la moral* («Culpa», «mala conciencia» y «afines»); cf., en la ed. Schlechta, II, p. 799 (München: Hanser, 1966).

5. Aludo al sentido resultativo que el prefijo *ver* confiere a la acción señalada por el verbo, y sugiero la posibilidad de entender el «prometer» no sólo como un rendimiento lingüístico entre otros, sino como el rasgo fundamental de todos ellos.

6. Lo que trato de señalar con esto es que la promesa introduce en el mundo algo inédito, sin precedente: así como la asignación de una tarea genuina es un envite para la inventiva y la improvisación, es decir, para habérselas con las *nuances* jamás anticipables de la experiencia, lo advenidero y lo contingente, tampoco existe ningún patrón establecido que suministre la medida conforme a la cual pueda decidirse si una promesa se ha cumplido o no en estricta

conformidad con lo prometido, o, lo que equivale a decir lo mismo, la satisfacción eventual tiene la índole del hallazgo.

7. No me parece inoportuno relacionar la idea de lo póstumo con el tema, fundamental en Nietzsche, de un sobrepujamiento de lo humano, tal como se lo indica, por ejemplo, en el parágrafo 7 del Prefacio a la *Genealogía*, que conjetura el peligro decisivo que la conmensurabilidad moral traería consigo, a saber, la inhibición de «una, en sí posible, *suprema poderosidad* y esplendidez del tipo hombre», o, tal como proclama *Zaratustra*, que el hombre es una cuerda tensada sobre el abismo entre animal y sobrehombre, un puente y no una finalidad (cf. *Also sprach Zarathustra*, Prefacio, § 4). Sobre estas bases podría presumirse también una doble lectura de aquélla que llama Nietzsche la «paradójica tarea» que la naturaleza se ha planteado a propósito del ser humano: no sólo paradójica en vista de las condiciones —el carácter esencialmente olvidadizo (la *Vergeßlichkeit*) de la criatura, como presuposición de su propio vivir—, sino también en vista del resultado; pues la promesa que el hombre *es*, antes de todo encuadre en el marco compromitente de la licitud, no puede ser cumplida por el hombre mismo, pero sí *con* el hombre, que en tal satisfacción es a la vez tránsito y deceso.

8. Esta cita y las que siguen provienen de un célebre fragmento —uno de los últimos, cronológicamente— de los póstumos de Nietzsche: aquél en se trata de proferir y de considerar el nombre del «mundo», a saber, el nombre «voluntad de poder». Cf. *op. cit.*, ed. Schlechta, III, p. 916 s.

QUIASMA —DE RETÓRICA Y FILOSOFÍA[1]

En sus lecciones sobre *El discurso filosófico de la modernidad*, Jürgen Habermas dedica un amplio excurso crítico a la «disolución de la diferencia de géneros entre Filosofía y Literatura».[2] Por su arista más polémica, la crítica de Habermas apunta al programa deconstructivo de Jacques Derrida, pero no deja de vincularlo, a través de los cortocircuitos de sus supuestos, premisas, paradojas, problemas y aporías, con los proyectos de superación de la modernidad de Heidegger y Adorno y, en última instancia, con la experiencia intelectual de Nietzsche. En esta experiencia se encontraría, en verdad, el antecedente decisivo y la determinación constante de la tentativa derridiana. Precisamente entre Nietzsche y Derrida se trama una connivencia fundamental en torno al desmontaje de la estructura lógica del discurso de la filosofía occidental (en cuanto metafísica) por medios retóricos. En lo que concierne a la empresa de Derrida, un pasaje particularmente iluminador —que contrasta el *modus operandi* del filósofo francés con el de Adorno, preocupado de «identificar presuposiciones e implicaciones ocultas»— señala que aquél «procede más bien en términos de una crítica estilística, extrayendo del excedente retórico de significado que un texto que se presenta como no literario debe a sus capas literarias, algo así como comunicaciones indirectas con las que el propio texto desmiente sus contenidos manifiestos».[3] Entiendo que es perfectamente lícito pensar que, para Habermas, esta descripción de la «estrategia « derridiana busca definir un cierto nivel de

formalización de un proceder que ya estaba en plenas funciones en la crítica nietzscheana a la metafísica. Sin duda, no es el aspecto retórico de esta crítica lo que destaca Habermas cuando se refiere directamente a Nietzsche, interesado como está en presentarlo, de manera más general, como matriz y «plataforma giratoria» a partir de la cual se determinan los programas ulteriores de crítica de la racionalidad metafísica, de sus formas y sus derivaciones. Sin embargo, me parece que implica ese aspecto o que, en todo caso, tendría razón en hacerlo; creo, además, que ha dejado tácita la necesidad de esa razón, y que le han asistido razones en ello. En lo sucesivo, examinaré las condiciones que, en Nietzsche, posibilitan esta implicación.

Para precisar el punto que me interesa, conviene considerar un pasaje casi inmediatamente posterior al previamente transcrito, y que describe el carácter operativo de aquella crítica: «Así, a un intérprete sólo le resultan accesibles aquellas limitaciones de un texto filosófico, constitutivas del conocimiento de que éste puede ser portador, cuando trata al texto como lo que éste no querría ser —como texto literario».[4] ¿Qué significa que un texto (filosófico o científico, o también político, moral, religioso) *no quiera* ser tomado como texto literario? Con esto no se trata únicamente de preguntar por las identidades discursivas que se definen a propósito de las inscripciones genéricas o categoriales de los textos sobre una pauta o una cartografía prefijada, sino por ese *querer* que, si interpretamos adecuadamente las intenciones de Habermas, sería constitutivo, precisamente, de tales inscripciones; se trata, pues, de preguntar por ese querer y por el posible saber que permitiese determinarlo al margen de toda equivocidad.

Precisamente esta pregunta, me parece, fue dirigida a la totalidad del saber filosófico por el joven filólogo Nietzsche de un modo enteramente inédito, que, a mi entender, formó

la base de toda su reflexión posterior. En el centro de esa interrogación se encuentra el fragmento *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que nunca he podido evitar de leer como una suerte de prefiguración intensiva y programática de esa reflexión. Ese fragmento, en conjunto con los que integran el boceto del legendario *Libro del filósofo*, contiene lo más decisivo de las consideraciones de Nietzsche en torno al tópico «filosofía y retórica» (que hoy por hoy es también un tropo); más aun, es el testamento, vale decir, la voluntad fundamental de la crítica nietzscheana al discurso filosófico, impulsada en clave retórica.[5]

La idea general de esta crítica, en términos que no se restringen exclusivamente a Nietzsche, comprende, a lo que puedo ver, las siguientes cuatro premisas: 1) la filosofía, en cuanto discurso y exposición, como creatura de lenguaje y de acuerdo a propósitos que, para abreviar, podríamos llamar comunicativos, está condicionada por una multiplicidad de recursos retóricos; 2) el conjunto de estos recursos —al que cabría llamar colectivamente el dispositivo retórico del discurso filosófico— no es simplemente reducible a partir de la pretensión de verdad de dicho discurso, de tal manera que no se los puede describir sin más como vehículos, expedientes, auxilios o medios de la exposición o comunicación de la verdad, sino como condiciones que explican a esta última como efecto discursivo;[6] 3) en consecuencia, a partir de esa irreductibilidad es posible emprender el desmontaje (o, si se quiere, la deconstrucción) del discurso filosófico precisamente en vista de aquello que define su estatuto esencial, epistémico (la mencionada pretensión de verdad); 4) este desmontaje puede ser llevado a cabo con la guía del saber retórico, entendido como doctrina de las figuras, mecanismos y procedimientos en los cuales y según los cuales se articula el compromiso lingüístico y literario de todo discurso.

Si estas premisas corresponden a la idea en cuestión, y si la enunciación que hacemos de las mismas es correcta, hay por lo menos dos observaciones que de inmediato hacen fuerza y que tienen su peso para el *corpus* nietzscheano a que nos referimos, en especial para el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* Ambas conciernen al nivel en que el desmontaje busca ser inmediatamente activo, el nivel epistemológico.

La primera observación tiene que ver con la pertinencia de la crítica emprendida. Su *pointe* estriba en que la verdad es aquello que en el discurso filosófico (o científico) define la trascendencia de éste respecto de toda codificación y concreción lingüística (diversa, particular, local, histórica), y que, en esa medida, la pretensión de verdad, que es constitutiva del discurso de la filosofía, puede ser descrita como la pretensión a dicha trascendencia. En este contexto es decisivo que la relación de la filosofía con la verdad sea determinada como pretensión, puesto que ésta misma es la que condiciona la relación de la filosofía con sus consolidaciones lingüísticas: lo esencial al discurso filosófico no es lo que dice, sino lo que quiere decir. Luego, la relación de la filosofía con el decir está mediada y, aun más, dominada por un querer, una intención, una voluntad de verdad que se esfuerza por modelar ese decir y que, en última instancia, debería poder preservar su unidad e identidad más allá de las formas concretas que ella asuma. Sería, entonces, la pretensión, la intención, el querer que soporta y condiciona el decir, el origen no-lingüístico o extralingüístico, la condición trascendental pre-lingüística en que el discurso filosófico cifra su identidad. A la pretensión filosófica de verdad le sería inherente una pretensión de originariedad de la pretensión misma. Entiendo que es justamente este repliegue, esta concentración de la pretensión sobre sí misma lo que Nietzsche tiene en la mira, lo que aguza

hasta el punto a la vez paradójico y enigmático del «instinto de verdad», cuyo problema moviliza y obsesiona al texto mencionado. Pues, en efecto, lo que semejante repliegue funda es la impermeabilidad de la voluntad de verdad respecto de cualquiera concretud lingüística y, en forma simultánea, la posibilidad de volver, desde ésta, a la coherencia incólume de la intención. Según esto, es el decir mismo el que queda abstraídoabstraido de su sostén lingüístico, absorto en la inmanencia (o trascendencia, que aquí es lo mismo) del querer-decir. Pero precisamente el desmontaje del discurso filosófico en clave retórica discute la posibilidad misma de este abstraer, e interrumpe la continuidad y organicidad del querer-decir en que consiste (o que supone) la pretensión de verdad, tematizando el compromiso lingüístico del propio decir.

Esta perspectiva acarrea dos consecuencias destacables. Por una parte, desde el instante en que quedan disociados uno de otro, el decir puede ser objeto de examen con prescindencia del querer, o, más bien, atendiendo a la tenacidad que sus formas y mecanismos lingüísticos oponen a éste último. Por otra parte, el querer mismo, desnudado de sus vestiduras retóricas, queda expuesto como mera pretensión, es decir, como pretenciosidad de la filosofía, en la cual se exacerba el orgullo descomedido que el ser humano deposita en el intelecto como órgano del conocer y facultad de la verdad.

La segunda observación es, de hecho, una objeción de principio. Pues ¿cómo sería posible sostener, *en principio*, una crítica de la filosofía a partir del saber retórico? ¿Acaso no está determinado este saber, en su forma, su constitución y su propósito, por la filosofía? ¿No corresponde a un proyecto epistémico que busca reconocer y exponer las leyes universales que rigen el funcionamiento de —al menos— un sistema de lenguas? Y, por otra parte, si lo supuesto fuese que el lenguaje tiene el alcance suficiente —como estructura y como

fenómeno— para incluir exhaustivamente dentro sus manifestaciones al discurso filosófico, ¿cómo se podría estar seguro de que la ciencia retórica determina con plena suficiencia el conjunto de sus leyes y operaciones? Quizá no se estaría descaminado al pensar que lo implicado aquí es el privilegio de un cierto empirismo. Más —o menos— que decidir con certeza previa la pertinencia de la retórica para este desmontaje, se trataría de probarla por las consecuencias. La cuestión no estribaría en formular el *principio* de la crítica retórica de la filosofía, sino en experimentar su *eficacia*, lo cual constituye, desde luego, un punto de vista típicamente retórico.[7] Con todo, hay también en Nietzsche una hipótesis que hace las veces de principio. Está formulada sistemáticamente en el Curso de Retórica dictado por Nietzsche ante un público de dos estudiantes en el semestre de invierno de 1872/73 en la Universidad de Basilea.[8] La suficiencia del saber retórico para una crítica radical de la filosofía se basa en la identidad esencial entre retórica y lenguaje,[9] identidad que atañe tanto a la finalidad persuasiva de la retórica (la «esencia del lenguaje» es la transmisión de fuerza, no la comunicación de conocimientos, la «traslación de emociones y aprehensiones subjetivas», no la «instrucción»),[10] como a su estructura tropológica, que, en la perspectiva de lo planteado por Nietzsche en este curso y en otras anotaciones de la época, es lo decisivo. Esa estructura, que determina el procedimiento general de la figuración, es coextensiva con el lenguaje mismo: «en sí mismas y desde el comienzo, en cuanto a su significación, todas las palabras son tropos», por lo cual «tampoco... hay [diferencia] entre el *discurso normal* y lo que se llama *figuras retóricas*. Rigurosamente hablando, todo lo que se llama ordinariamente discurso es figuración.»[11] Semejantes asertos predisponen, con abreviatura provocativa, la debatida reducción de filosofía a literatura que evocábamos al comienzo, Habermas mediante.

Pero a pesar de lo enfáticas que puedan resultar estas

afirmaciones, y aun si se considera que proporcionan unas premisas que persistirán a todo lo largo de la obra nietzscheana (y que se concentran en torno a los apotegmas sobre «la verdad como error» y «la verdad como mentira»), no me parecería oportuno atribuirles el vigor de un principio o de un fundamento, ni aun si fuese en un sentido metodológico o, más bien, sobre todo si fuese en un tal sentido. Es cierto que, de concederse que *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es, no sólo el documento decisivo del *Libro del Filósofo* y de su época —que corresponde también a la del *Nacimiento de la tragedia*—, sino también una especie de programa general de la empresa de Nietzsche, se tendría en él algo así como el discurso de su método. Pero sería éste, en todo caso, un paradójico discurso: en lugar de establecer el método conforme al cual fuese posible determinar, decidir o producir todo discurso posible que aspire a la verdad, buscaría liberar del método al discurso, es decir, daría lugar a aquel tipo de discurso que pone en crisis a todo método posible. Lo cual nos devuelve a ese «cierto empirismo» de que hablaba: la producción de este «tipo» sólo podría tener lugar en un «ejemplo», no en un discurso con alcance meta-discursivo, que contendría los principios de articulación de toda cadena posible de enunciados susceptible de ser verdadera, como ocurre con el formato cartesiano del «discours de la méthode». Como ese alcance meta-discursivo es inseparable de una valencia *paradigmática* del discurso que lo posee, queda claro que el «ejemplo» a que me refiero debe escapar a la lógica del paradigma, que es, desde luego, una lógica de la verdad.

¿Qué «tipo» de discurso sería ése? Haciendo uso de una noción que el pensamiento deconstructivo y las teorías escriturales pusieron en boga hace más o menos un cuarto de siglo (y que cuenta entre los ingredientes importantes de la concepción rebatida por Habermas), podría decirse, quizás,

algo parecido a esto: *Sobre verdad y mentira...* sería la primicia del *texto*, si por tal podemos entender el discurso liberado de toda constricción metódica, es decir, como un proceso o un juego de intercambios de sentido no delimitables ni direccionales, que antecede —como su propia condición y agencia— a los conceptos que permitirían dominarlo, explicarlo, administrarlo. Un texto sería un discurso que ya no es más discurso, o que ya no es más que *dis-cursus* (la pura expansión y esparcimiento de un correr en todos sentidos), puesto que no obedece a dirección alguna, puesto que no está comandado por ninguna teleología, la cual, inevitablemente, es una teleología de la verdad. En efecto, el discurso como razonamiento, argumento y exposición, y también como narración verosímil, supone una dirección: y la dirección esencial, la *dirección trascendental* del discurso (que quiere condicionar todo movimiento, toda diversidad, dispersión y expansión discursiva, fundándola siempre en la remisibilidad final a un centro de las referencias o de las emisiones) es la verdad. Esta comanda teleológicamente la dis-cursividad, como el telos que nunca podría terminar de ser exprimido discursivamente.

¿Cabría describir *Sobre verdad y mentira ...* con arreglo a la característica de un tal *dis-cursus*? Pero ¿a qué criterio tendríamos que apelar para dar respuesta a esta pregunta? ¿Lo decidiremos sobre la base de lo que el fragmento *quiere decir*? ¿Y qué quiere decir éste, cuál es la enseñanza que Nietzsche ha depositado en él? Una rápida inspección comprobaría que, contra las apariencias inmediatas, esta última cuestión no es nada fácil de resolver. Querría decir Nietzsche, quizás, que la verdad en sí misma es inconsistente, o bien que no tenemos sustento alguno para arrogarnos un acceso a su hipotética consistencia. El total de nuestras aprehensiones y comprehensiones no es más que un conjunto proliferante de transposiciones y trasladostranslados, de traducciones y metáforas, ninguna de

las cuales —sean ellas percepciones, nombres o conceptos— podría aspirar a una prioridad epistemológica por hallarse más próxima al origen entitativo: todas son equidistantes respecto de la X inaccesible de la «cosa en sí», centrífugas respecto de un centro que, en buenas cuentas, es pura ausencia. Carecen, por eso, de validez objetiva, y sólo poseen un valor existencial para nosotros, en la medida en que nos proporcionan un sentimiento de asimilación, de inversión antropomorfizante de lo «real». De ahí que —como por doquier se dice en los fragmentos del *Libro del filósofo* y parece proclamarse en este ensayo, como, por lo demás, parece también ser lema del *Nacimiento de la tragedia*— prevalezca el arte sobre la ciencia: «*Veracidad del arte*: sólo ella es ahora sincera»;[12] sincera, porque se sabe y se declara abocada a la apariencia, y en esto reside su único diferendo efectivo con la ciencia. Pero ¿se puede llanamente suscribir esta inteligencia? ¿No es un aviso admonitorio el propio contraste entre las inescogibles suertes del artista y el sabio estoico con que concluye, irresuelto, el ensayo? Debería bastar este aviso para barruntar que todo lo dicho allí se reserva para una segunda y una tercera lectura, atenta a la sobredeterminaciones solapadas que gravan cada aserto, tornando escurridiza su verdad putativa. Así, la «definición» de la verdad «misma» que ofrece el fragmento —»¿Qué es, pues, la verdad? Un móvil ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos...»— es un señalamiento de la inaccesibilidad de la verdad, no de ésta *misma*, y en esa medida tampoco es, propiamente, una definición, sino más bien el relato de cómo esa mismidad se desvanece en el proceso de su presunto establecimiento, y antes aun, en el minuto arrogante de pretenderla.

Si la ilusión de la verdad revierte en la verdad de la ilusión, y viceversa, ¿cómo hacerse con el vértigo que de este modo nos insidia? Supongamos que el texto, su cuerpo y fi-

gura, nos arroja a los ojos la evidencia de este vértigo, que, sin embargo, todo nos induce a olvidar. Supongamos que esa evidencia quedó cifrada, encandilante, en «la X enigmática de la cosa en sí». Entonces yo diría que es el *dis-cursus*, el «texto» lo que tiene su «emblema» en esa X, aunque ya no como índice de un referente último, fundamental, trascendente, o de una condición trascendental de la referencialidad, sino como trazado —sistema de huellas— del continuo y contingente hacerse y deshacerse del texto. De acuerdo a esto, una manera de describir el resultado de este fragmento sería decir: desmontada la pretensión de verdad como matriz del discurso (es decir, al mismo tiempo, como matriz del discurso filosófico y como matriz filosófica del discurso), lo que resta es texto, pero este restar se desdobla. Todo es texto, salvo el texto «mismo», entendido como la X no textualizable, no vertible, no traducible, no metaforizable que, no obstante, y por ello mismo, impulsa, incita, invita a estas operaciones. La bancarrota epistemológica del texto es, pues, doble: no sólo escapan a su horizonte las referencias estables sobre las cuales podría versar, sino que su propio motivo, su pre-texto le queda inasequible. De hecho, si observamos cómo funciona aquello que es el motivo explícito del texto, su inquietud fundamental, la que lo mantiene en continuo movimiento, como si su tarea constitutiva fuese, no la de dar cuenta de algo, un saber, una opinión, sino obsesivamente provocar su desazón, provocársela a sí mismo, para no dejar de escribirse, de ser escrito, veremos, en primer lugar, que se trata de la cuestión del instinto de verdad, del *pathos* de la verdad, y precisamente este instinto, este inexplicable impulso «puro y sincero» se acusa, una y otra vez, como un enigma, que padece, una y otra vez, el texto. Así, la X no se deja leer meramente como el símbolo convenido de la incógnita, sino que se hace ver como la propia operación de la incógnita: el texto «mismo» se dispone como X, se dispara en la divergencia de sus aspas, es él «mismo» la

operación y la inquietud de la incógnita.

Creo que la mirada más fugaz a *Sobre verdad y mentira ...* ya percibe algo de esto. Desde el título, que presenta una oposición cruzada de verdad y mentira (no verdad *versus* error o falsedad, ni veracidad *versus* mentira), y abrochada en el punto fugitivo del «sentido extramoral», que en cierto modo es también un punto «extra-sentido», desde la fábula inicial que se encuentra en situación de trueque ilimitado con su moraleja (y ésta es todo el ensayo), a los parangones paradójicos del sordo musical y del pintor cantante, o a los respectivos y desalados sinos del hombre racional y del intuitivo, y, en fin, llevado por el juego apremiante de las sustituciones y sobredeterminaciones y asimismo por las insuficiencias, las cortedades metafóricas, el lector sabe que su tarea no puede limitarse solamente a llevar la cuenta de los pasos argumentales y de las tesis, que por lo demás son sometidos a un proceso incesante de torsiones y desplazamientos de sentido, y que le es imprescindible bizquear en todo momento entre sintaxis y semántica, esto es, dicho *à la* Nietzsche, entre ritmos y tonos. A través de toda su superficie, el texto multiplica su incógnita, reflejando su X sobre su propio, enigmático cuerpo, convertido, él «mismo», en una sola, intensa y persistente patética de la verdad, a la que, sin embargo, vuelve a mirar, él «mismo», desde la distancia impasible del «sentido extramoral».[13] (D)escribiendo una X, el texto dibuja un *quiasma*, en cuyo punto de cruce se encuentra, cada vez, una pregunta *ciega*,[14] es decir, al mismo tiempo, un nudo y un escurrimiento. Ese quiasma señala el punto constitutivo de no-coincidencia en el discurso, la dislocación y resbalamiento estructurales de signo y significado, semántica y sintaxis, intuición y concepto, antecedente y consecuente, regla y caso, intención y resultado, etc. Sería precisamente este desliz estructural —el escurrimiento del nudo— aquello que Nietzsche denomina

aquí *metáfora*, alcanzando el nivel de la reducción tropológica de la epistemología.[15] La metáfora, según esto, no es un mero recurso del cual el discurso pudiera servirse, por ejemplo, para encaminar didácticamente lo que quiere decir, sino que es el propio discurso como recurso; no es el expediente para nombrar en nuestro idioma de humanos la cosa fija en la prosa de la realidad, sino la invención de aquello que compromete el decir.

Pero especialmente obraría el quiasma en la pregunta misma, como depositaria *par excellence* de la pretensión de verdad. Uno de los efectos principales de la crítica retórica del discurso filosófico que promueve Nietzsche es el desenmascaramiento de las preguntas filosóficas como preguntas retóricas: «Cuando alguien esconde una cosa detrás de un arbusto, y luego la busca y encuentra allí mismo, poco hay que alabar en este buscar y encontrar: pero así es como ocurre con la búsqueda y el hallazgo de la «verdad» dentro del círculo de la razón.»[16] La pregunta retórica, la falsa cuestión, insincera, creatura del disimulo y orientada a capitalizar el consentimiento predestinado, sabedora por anticipado de la respuesta y que por ello no se ha propuesto averiguar la verdad en modo alguno, dejarse asaltar por ella como lo no-sabido en ella misma, sería la verdad de la pregunta filosófica, verdad que, por cierto, se ha vuelto sólo latente, puesto que ella se la ha ocultado a sí misma para afirmar su pretensión como su propio origen. ¿Qué sería de la filosofía si no pudiese afirmar la pregunta como inicio del discurso, como articulación originaria de la pretensión? Pero precisamente con este gesto da la filosofía la espalda a la verdad, o bien se asegura de no tener que ver más que con la espalda de la verdad, cuidándose la suya propia.[17] La pregunta filosófica, al igual que la pregunta retórica, cumple una misión de guardaespaldas y, en lugar de abrir el acceso a la verdad, nos protege de ella; en esto, precisamente, no se distinguen filosofía y retórica. La verdad de la verdad filosófi-

ca (y retórica) es la verdad como protección; la impresionante secuencia de las metáforas arquitectónicas que despliega un pasaje del fragmento (pirámide, columbario, dado, templo, domo y tela de araña, que una tras otra pulsan los temas del orden, de la muerte y del azar) llevan una notoria indicación en este sentido. Pero la pregunta del texto, el texto *como* pregunta, como incógnita recurrente, como X no despejable, insiste en el nudo ciego del quiasma, quebrando —y vale la pena subrayar esto, puesto que marca el límite interno de la reducción tropológica—, quebrando a la vez retórica y filosofía; contrariamente a la muy discreta hazaña del conocimiento de razón, el rasgo del texto es haber encontrado algo que no es conmensurable con pregunta alguna.

He hablado del lector y su lectura: ¿cuál es el efecto que la disposición quiasmática del texto produce necesariamente en ella, cuál es la situación de lectura provocada por la disimetría estructural de querer y decir que aquella condiciona? Esta situación podría describirse como la de un ineluctable equívoco, una dislocación de la lectura que responde a la constitutiva inestabilidad del texto. En consecuencia, leer el texto sería exponerse a esta constante inestabilidad, y esto impone revisar a fondo y continuamente nuestros hábitos de lectura o, lo que viene a parar en lo mismo, entender que la lectura no es un hábito ni tampoco un hábitat. Tal como la escritura, la lectura no es una certificación o una acreditación de la identidad —ni de lo escrito o leído, ni de quien lee o escribe—, sino una ilimitada alteración, que a veces puede ser brusca, a veces sutil, pero en todo caso inexorable. Esto no sólo vale para aquello que podríamos llamar el controlado ejercicio de alteración que, bajo el nombre de literatura y al amparo de la sanción de lo ficticio, permite y legitima la tradición occidental. Precisamente es un objetivo crucial de este fragmento —y asimismo un objetivo sostenido a lo largo de

toda la obra nietzscheana— abatir las barreras y las esclusas que separan verdad de ficción, y esto no sólo acarrea consecuencias para lo que llamamos «verdad», sino también para aquello que denominamos «ficción». El fin de esta diferencia ajusta cuentas con ambas: juntamente con el mundo de la filosofía habríamos de librarnos del mundo de la literatura.

La lectura, pues, no tiene la índole protectoraprotectiva de un refugio, sino que es un campo abierto, andurrial hecho de infinidad de huellas entrecruzadas y superpuestas. Leer este texto es deshabit(u)arnos de la lectura, aprender a leer, siempre de nuevo, volver una y otra vez a desleer lo leído: leer es desampararse. La arbitrariedad radical sobre la que diserta el fragmento, y que constituiría la «naturaleza» de lo humano, se refleja, por así decir, en la radical arbitrariedad de la lectura, que ésta, encarada a la dislocación constitutiva del *dis-cursus*, se ve forzada a asumir como su condición de posibilidad.

Pero «arbitrariedad» no significa, en este caso, «capricho». La arbitrariedad impenitente a que está convocada la lectura, y que forzosamente debe asumir como su condición, no implica que *podamos* leer cualquier cosa que *queramos* leer allí. Esta posible caprichosidad sería todavía el reducto inexpugnable —supuestamente inexpugnable— de un sujeto. Y no será vana insistencia subrayar que la crítica y desmontaje de la verdad que emprende el texto, y que es, a un tiempo, crítica de la producción y del procesamiento de los discursos —en cuanto que la verdad, según fue sugerido antes, se ofrece como la garantía trascendental de éstos—, es también una crítica y un desmontaje del sujeto. Efectivamente, en la medida en que el sujeto puede y debe ser concebido como sujeto-de-discurso (sea que se lo determine como *zoon logon ekhon* o como *res cogitans*, y en todo caso, a partir de su racionalidad), el texto procede a resolver y disolver al sujeto en las tramas

discursivas, develándolo como efecto de operaciones y rendimientos retóricos, como tropo y maraña de tropos y criatura de (auto)persuasión. Esta disolución actúa, y casi podría decirse que ante todo, en el propio autor de este texto. Así como éste impulsa al lector a reconocer que no es otra cosa que un tejido de lecturas no sintetizable en una última u originaria unidad, así también la factura misma del texto consiste en una imbricación de otros textos, en lo que podría describirse como un centón de citas, de suerte que jamás podría afirmarse llanamente que fuese «de Nietzsche». Lo cual probablemente no sea una observación desatendible. En mi opinión, se debe tener una especial precaución al ponderar las referencias filosóficas de Nietzsche, el estilo de su apelación a los nombres propios y a sus pronunciamientos. Para empezar, las tesis filosóficas adquieren aquí el carácter de filosofemas, tópicos y, por decirlo así, tropos argumentales. Y, segundo, Nietzsche los *usa*, es decir, los desprende de los contextos a que pertenecen, los disfuncionaliza con respecto a las pretensiones y destinos de verdad que en esos contextos les prestaban fisonomía y definición, y, peculiarmente, mediante ese mismo uso, consigue efectos reveladores a propósito de tales contextos, de tales pretensiones. Comentar un texto de Nietzsche es siempre una empresa riesgosa. Sobre todo lo es cuando se tiene la tentación de considerar las tesis a que recurre como si respondiesen a intenciones de primer grado, y no se percibe que el discurso que las involucra es emitido «with my tongue in my cheek». Sin duda ha sido Nietzsche quien introdujo, sin reservas, el *pathos* en la filosofía, pero toda lectura patética de Nietzsche debe ser corregida por una lectura irónica, a condición de que se entienda que una es imposible sin la otra.

La referida disolución del sujeto se llama, en el texto, disimulación: *Verstellung*. El término juega indudablemente con las resonancias de la categoría fundamental con la cual la

filosofía moderna del sujeto determina la condición a partir de la cual se garantiza el ser-presente de los entes: la representación (*cogitatio, Vorstellung*), como el medio por el cual y en el cual se presentan ante la unidad de la conciencia —en cuanto aquello siempre co-presente *qua* fundamento— los entes como temas y referentes de su pensamiento, su conocimiento y conducta. Juega, ciertamente, con estas resonancias, pero en la misma medida en que juega con ellas, las desplaza del registro onto-gnoseológico al artístico, histriónico. Este desplazamiento provoca la catástrofe del sujeto, es decir, su inversión (quiasmática) en otro. Tal es la *Verstellung* operando como dislocación. Desde luego, el vocablo se vierte espontáneamente por disimulación: venía de decirlo; pero un análisis más cercano revela que en la base del solapamiento, del mimetismo y del juego de embustes está la dislocación. La disimulación consiste, en efecto, en dos momentos cruzados: protegerse ante la amenaza de otro, de la terrible alteridad, apareciendo como otro que sí mismo: disimular es disimularse, alterarse aparencialmente; pero luego es olvidar esta alteración como lo que es, disimularse a sí mismo la operación disimuladora, *ser* otro, convertir la alteración en condición de la mismidad. De esta suerte, el «otro» transita incontenibemente de una a otra instancia, haciéndose insituable, como no fuese en el nudo ciego y escurridizo de la X. Y la dislocación perfecciona la crítica nietzscheana de la verdad. Cierto es, como ya se dijo antes, que en Nietzsche tiene privilegio la «retórica de los tropos» sobre la «retórica de la persuasión»;[18] su documento fundamental es la tesis de la verdad como metáfora. Pero la tropología es todavía una concepción estructural del lenguaje, una creatura de la pretensión de decir la verdad sobre el decir mismo, y en esa medida una *niaiserie* (por *naïf*) respecto del adversario más temible que tenemos: el lenguaje. Se tiene que poner uno en estado de alerta soberano cuando tenemos que hacer con nuestro «maestro». Si no podemos ven-

cerlo, no tenemos más remedio que unírnosle. Entonces resalta la praxis lingüística por sobre la estructura. De ahí que me parezca importante referir la metáfora a la *Verstellung*, no menos que ésta a aquélla, con tal de que sea concebida como dislocación quiasmática, como desliz. El contenido doctrinal del ensayo —si no se me hace mucha resistencia a expresarme así— sería precisamente éste.

He señalado que el sujeto *debe ser* concebido como sujeto-de-discurso. La alusión a la «caprichosidad», entendida como posibilidad de *decidir* el sentido y fundar la propia identidad en esta decisión y sólo en ella, insinúa que el sujeto también *puede* ser concebido como instancia «suelta», pre- o extra-discursiva. Si esto es válido, podríamos pensar que «más acá» de la unidad de querer y decir, como determinación originaria de lo que denominamos «sujeto», cabría aún que prevaleciese la unidad de *querer y poder* como tal determinación. Pero precisamente esta unidad es también desmontada por el texto. Y digo «precisamente» para llamar la atención sobre cualquier intento de hacer equivaler esta unidad con el concepto ulterior de Nietzsche de «voluntad de poder». Esta en ningún caso podría concebirse como unidad fundamental y fundante, fuese ella del sujeto, del ser o de la vida; también aquí el quiasma ayudaría a entender mejor este concepto: ayudaría a entender, pienso, que la X sobredetermina al sujeto, tachándolo, lo tacha, sobredeterminándolo: de muerte; si la «voluntad de poder» hace todavía alusión al sujeto —y creo que la hace, crítica, irónica, paródicamente—, la interpretación que cabría hacer de ella, me parece, debería ser en clave testamentaria.[19]

Así, pues, el lector que no puede leer allí cualquier cosa que quiera leer, que no puede ejercer ni comprobar el capricho de su unidad e identidad en el campo abierto del texto,

no resta como otra cosa que su disposición a exponerse a la dislocación que el texto mismo provoca entre querer y decir, entre querer y poder. Serían justamente esta disposición y esta exposición las que hacen del lector, en cuanto intérprete, un caso privilegiado de la «voluntad de poder», de ninguna manera pensable como sujeto de origen. Este, sea sujeto de escritura o de lectura, de discurso o de decisión, es un efecto, es póstumo: pues el punto quiasmático de dislocación de querer, decir y poder es aquel en que *no* se puede constituir el sujeto (razón y voluntad), pero a la vez aquel desde el cual surge como pretendida —y por siempre insuficiente— síntesis.

Una lectura de este texto no podría hacerse de un método ni desde éste: el texto le ha birlado desde un comienzo esa posibilidad. Se requeriría más bien de una «estrategia», siempre que cojamos este término, sobre todo, en su sentido bélico, si es verdad que el verdadero pretendiente de la verdad (la cual es una mujer) es el guerrero. Pareciera ser ésta, en todo caso, la única manera de oponer fuerza al tropo de la verdad, ese «móvil ejército de metáforas...»: una continuación del *bellum omnium contra omnes* con los medios menos violentos, pero de ningún modo apacibles, de la interpretación.

El texto pone a todas las lecturas posibles en una situación quiasmática, a propósito de la cual no resulta valedero esperar ninguna coincidencia de texto y lectura. El quiasma desde el cual y con el cual se despliega y repliega el texto y que la lectura adivina como su propia condición de posibilidad, disloca también, y por esto mismo, a texto y lectura. La referida coincidencia es lo que en general se define con la palabra «sentido». De ahí que pueda sostenerse que este texto, tanto como desmonta el «instinto de verdad», hace lo propio con el «instinto de sentido», en que ése despunta. Pues la diferencia que la lógica establece entre verdad y sentido no rige de ma-

nera omnímoda: hay un punto en que ambos coinciden absolutamente, a saber, el de la *fijación* del sentido. Si un sentido es fijable, es de suyo verdad: así podría rezar el principio de esta coincidencia. Y esto es precisamente lo que trae consigo el «instinto de verdad»: señaliza la necesidad (vital) de *fijar* el sentido, fijar al menos un sentido. El texto nietzscheano haría imposible esta fijación. Su funcionamiento quiasmático, dislocador, nos depara lo que podríamos llamar un «principio de incertidumbre» del sentido. que es, a lo que veo, lo que Nietzsche definirá, acentuando su carácter *activo*, como interpretación. Es cierto que la forzosidad de interpretar pareciera determinar al sentido como un *non plus ultra* de todo saber filosófico, situado «más allá de verdad y mentira», como asimismo «más allá de bien y de mal». Pero este *non plus ultra* está constituido por un nudo ciego (y un escurrimiento): y a éste no lo llamaría un sinsentido, por cierto, pero cabe que esté anunciado a manera de esbozo en la mención del «sentido extramoral», insinuado como un «fuera de sentido».

Retóricamente considerada (en aquella parte de la retórica que concierne, no a las figuras de lenguaje, sino a las figuras de pensamiento), la «incerteza del sentido» corresponde, en general, a la estructura y rendimiento de la *ironía*. Se trataría de hacerse cargo de su especificidad en Nietzsche. Pues, para decirlo abreviadamente, no sería ni socrática ni moderna, si bien con ambas cultiva una relación tensa, compleja y, por momentos, ambigua: ¿será preciso decir que es irónica? La ironía socrática funciona como un dispositivo sistemático de desconcertación del sentido —o los sentidos— a cuyo amparo la opinión se mantiene a recaudo, en casa y familiarmente, a fin de abrir el horizonte absoluto de la verdad, convertida desde ahora mismo en parámetro de todo querer-decir, así como también su voluntad en piedra de toque de todo querer-poder. Este tipo de ironía opera, entonces, como inte-

rrupción (aporía) de la circulación cotidiana del querer-decir (y del querer-poder) que se atiene al juego difuso de la verosimilitud, para instaurar, como origen y meta, el querer-decir-verdad, el querer-decir determinado irrestrictamente por la pretensión de verdad, cuya estructura profunda es la identidad persistente (*aei to auton*) de lo verdaderamente real (*ontos on*). Esta identidad es fundada por la ironía moderna en el sujeto, cuyo querer-decir —considerado, en su extremo, como pura arbitrariedad del querer-poder— rige como paradigma de todo sentido y de toda verdad, los cuales permanecen pendientes siempre de ser desmentidos y destituidos en favor de la distanciada identidad fundante del yo irónico. La peculiar ironía del texto nietzscheano busca dislocar tanto la *pretensión de verdad* —concebida como la identidad (por lo menos tendencial) entre el discurso y la realidad (aquí improbable, enigmática)—, como también la *verdad de la pretensión* —entendida como la identidad (en última instancia residual) del sujeto con su mero querer, aun exento de discurso y de realidad—.[20]

Nuestra bélica «estrategia» tendría que hacerse cargo, pues, de esta ironía peculiar, ni objetiva ni subjetiva, sino —en caso de que sea posible describirla en estos términos— performativa, propia de la *performance* del texto. ¿Cómo definir tal «estrategia», en vista de qué definirla? En vista, obviamente, de esa misma *performance*. Se trataría de especificar, entonces, lo que podríamos denominar —a condición de que escuchemos estos términos mecidos en una tonadilla ilimitadamente irónica— un «modelo» o una «forma» del texto en cuestión: la «forma» (ciertamente evasiva) de su *performance*. La escucha irónica me parece inesquivable, porque, como ya dije antes, el «tipo» de discurso que pone en crisis al discurso sólo es posible como un «ejemplo» que no puede ser subsumido bajo el principio unificante de ninguna «ejemplaridad», por

vigorosa que pudiere ser la *impresión* que *este* texto produzca. La lógica de lo paradigmático que, según se dijo, también es, y esencialmente es una lógica de la verdad, resultaría inservible aquí, en la medida que el texto debatido se limita a *demostrar* —el término es a la vez lógico y bélico, habla simultáneamente de enseñanza y de fuerza—, a poner de manifiesto un caso ósin duda «fuerte»—de la diversidad esencialmente ilimitada de operaciones textuales dislocadorasdislocantes, que en la filosofía, a pesar de toda apariencia en contrario, hacen plaga.

¿Qué «tipo» o «forma» discursiva (literaria) podría ser designada, entonces, como correlato de la requerida «estrategia»? Hipotéticamente propongo atribuir este texto a la forma deformante de la sátira. Se trataría de leer *Sobre verdad y mentira...* como *sátira filosófica de la filosofía.* El asidero más inmediato para este innuendo podría formularse del siguiente modo: si la economía general de la sátira estriba en retrotraer los sentidos figurados a sentidos literales, a fin de escarnecer el condenado nominalismo y el idealismo vacuo de las opciones y las adhesiones valóricas de los seres humanos, en el caso de la sátira nietzscheana lo que se llevaría a cabo, ante todo, sería la evidenciación más abisal de que la presunta literalidad es infundable y, por eso mismo, indiscernible de la figuración. Pero más decisivamente, y de manera más amplia (porque esto no sólo concerniría al texto en referencia, sino a todo un cuerpo de operaciones de la crítica de Nietzsche), me parece que en esta «forma» podríamos reconocer la clase de *inversión* característicamente nietzscheana, como aquella que surge en el punto quiasmático, desde él. Demasiadas veces se la concibe como la *inversión* simple de una jerarquía (error sobre verdad, apariencia sobre ser, etc.); cabría pensarla, más bien, como la inversión simétrica de pares opuestos. Para Nietzsche, el discurso de la filosofía —que dicta la forma del discurso occidental— obedece a un esquema binario, que ella

misma determina y sobredetermina, a un tiempo, como oposicional y jerárquico. En este único ademán (por simultáneo), Nietzsche advierte un doblez irreductible, tipificador de la metafísica: primeramente afirma ésta la dualidad, luego la funda en una unidad de origen, la explica por remisión a ésta. En tal medida, la jerarquía metafísica surge de la repetición de la estructura binaria de base con fines explicativos. La inversión nietzscheana consiste en la repetición de esta repetición: con esto, por una parte, se hace explícito el mencionado doblez, se desdobla la jerarquía metafísica en sus momentos constitutivos y se los hace, por decirlo así, repercutir unos en otros, a ambos lados de los pares simétricos;[21] por otra parte, se desfonda la posibilidad explicativa al poner de manifiesto que la «causa», el «fundamento» o la «condición» no son sino el efecto de la repetición misma, parecidamente a como se le disipa al niño, en un juego desazonador que todos hemos jugado, la *vis* significativa de una palabra por el solo expediente de su porfiada reiteración. A diferencia del gesto dual de la metafísica, que determina y sobredetermina el esquema binario, podría decirse que la repetición inversora de Nietzsche «ultradetermina» la mencionada estructura, en la medida en que establece la posibilidad de la interpretación exhaustiva de todas las alternativas de sentido contenidas en ella. En esta medida, y con vistas a la «forma» que propongo por vía de hipótesis, la ultradeterminación quiasmática del esquema binario —oposicional y jerárquico— lo *satura*, y es precisamente este efecto de saturación lo que justifica hablar, en este caso, de sátira. El aspecto más visible de esta ultradeterminación es la parodia.

Permítanme regresar, un poco abruptamente, al motivo habermasiano con que inicié esta ponencia. La argumentación de Habermas va dirigida a declarar irremontable la distinción, la diferencia y la distancia entre filosofía y literatura,

en tanto que las concibe como lenguajes y formas discursivas *especializadas*. El punto aquí no radica en acusar un presunto *petitio principi* de que se haría convicto Habermas, al querer probar la diferencia genérica de filosofía y literatura apelando, en el fondo, a ella misma. La posición de Habermas a este respecto no depende de este giro meramente formal, sino de la relación *diferente* que ambos dominios establecen con un tercero: el mundo vital cotidiano. Así, tanto la filosofía como la literatura deben cimentar sus propios campos y procedimientos de validez y validación, cuya cohesión interna —su especificidad y especialidad— no sólo adquiere relevancia en vista de ellos mismos, sino también, y sobre todo, en vista de las mediaciones que los vinculan al mundo de las prácticas cotidianas. La especialización de estos dominios, sobre la cual se funda la irremontabilidad de los «géneros», se determina de cara a la *inespecialidad* de la praxis cotidiana y a la *distinta* relación que ambos establecen con esta última.

Pero precisamente la atribución de un carácter especializado, experto, tanto a la filosofía como la literatura y al arte en general parece sólo posible sobre la base de fuertes reducciones. Ya lo anuncia audiblemente, diría yo, la descripción de la expresión poética como «el lenguaje de ficción especializado en la apertura del mundo».[22] Y también resulta difícil de seguir sin reservas el alineamiento de la filosofía con la capacidad o el «deber de solucionar problemas».[23] Lo que provoca aquí la reticencia es, por una parte, la asignación de un carácter especializado a una «función» que es por esencia *des-especializante* (aunque no por ello universal), como la de la creación poética (artística), que labora en los bordes tanto de la experiencia cotidiana como de las formas de lenguaje y de saber codificadas y consolidadas:[24] la «apertura de mundo» no es, de hecho, una función especializada en sí misma, ni puede serlo *per definitionem*, por mucho que deba suponerse y exi-

girse, como condición de su efectividad, la expertización propia de lo que antaño se llamó «oficio» artístico o literario, y que está conformado por una amalgama de saberes y destrezas temáticas y técnicas.

Por otra parte, el citado alineamiento de la filosofía con el «deber de solucionar problemas» parece ligarla dominantemente a las finalidades de administración de la vida y sus condiciones, desdibujando —o, al menos, tendiendo a desdibujar— su función igualmente aperturista, a saber, de *apertura de problemas*, la cual es también, en su propio estilo, «apertura de mundo». Es precisamente esta función, sin embargo, la que define la situación «dual» y mediadora de la filosofía que Habermas está interesado en afirmar, a saber, entre las culturas especiales (arte y literatura, ciencia, moral) y el mundo de la vida cotidiana. En efecto, por una parte la filosofía «representa el interés [de éste último] por la totalidad de las funciones y estructuras que se agavillan y articulan entre sí en la acción comunicativa» frente a aquellas culturas, pero por otra «socava subversivamente y sin miramiento alguno las certezas de la práctica cotidiana», induciendo «una reflexividad que se echa en falta en el trasfondo sólo intuitivamente presente que es el mundo de la vida».[25]

Como he dicho antes, no se trata de denunciar una presunta circularidad en la argumentación habermasiana; ésta se mantiene a salvo de la acusación, en cuanto que puede mostrar que la especialización que da pábulo a la diferencia genérica es un proceso *históricamente devenido*, al cual denominamos «modernidad», y que tiene su formato en la separación autonomizante de las esferas del conocimiento, la moral y la estética, sancionada ya por la trilogía crítica de Kant. Lo que me interesa es aquello que mencionaba atrás, la cuestión del «querer» constitutiva de la inscripción de un discurso en uno de estos dominios autónomos. Este «querer», en cuanto dife-

rente —el «querer abrir mundo» propio del lenguaje de la ficción y el «querer solucionar problemas» (y plantearlos, ante todo), propio del lenguaje filosófico— es reivindicado inequívocamente por Habermas, y cabría preguntarse hasta qué punto es independiente de él la configuración de tales dominios, y qué aspecto podría cobrar, por ejemplo, la filosofía desde una lectura que se hiciere cargo de esa eventual interdependencia. Sobre esto último, recordemos que Habermas insiste en la interna constitución del discurso filosófico en términos de pretensiones de verdad, bien que «debilitadas» por respecto a los conceptos «fuertes» que la voluntad moderna de sistema había cimentado. «La determinación de la filosofía a partir de tales «pretensiones» es lo que nos puede iluminar acerca del «querer» en cuestión. Pues si es válido lo que he dicho abundantemente, que este «querer» identificador del texto filosófico óque dictaría el modo y el carácter de su lectura, de su recepción y procesamiento—posee la índole de la pretensión autofundante, la filosofía tendría que ser vista como el discurso de la pretensión (de discurso), es decir, el discurso que explora y busca establecer las condiciones bajo las cuales la pretensión de discurso es, no sólo posible, articulable y eficaz, sino también formulable como discurso. Esto podría considerarse como un rasgo esencial de la filosofía: una suerte de voluntad de incondicionalidad, por mucho que ésta pueda presentarse todo lo «débil» que se desee. Y precisamente como develación de la pretensión en su núcleo irreductible a discurso (irreductibilidad que, no obstante, es motivo para un *otro* discurso) es que se podría entender la crítica nietzscheana, dirigida, desde luego, no sólo a sus configuraciones «fuertes» (metafísicas, dogmáticas, sistemáticas, especulativas), sino también a sus configuraciones «débiles» (empiristas, escépticas, críticas, pragmáticas).

En este sentido, el problema no sería tanto el de la (ilusoria) consistencia de la empresa cognitiva que determina al

texto filosófico, y que la modernidad con la que Nietzsche entra en relación ya ha abandonado en lo que atañe a su esquema sistemático, absoluto, tal como se resume en la frase «Dios ha muerto» (éste es un punto que Habermas omite), sino si esta consistencia puede en general ser concebida de otro modo que originada en esa voluntad de incondicionalidad, si la única correlación que sostiene al discurso es la que lo remite a la pretensión de discurso y, para decirlo en términos nietzscheanos, a la moral trascendental de esa pretensión. La pretensión de discurso desborda al discurso de una manera que la filosofía (como forma de todo discurso de saber posible) no puede administrar ni reducir nunca completamente, y si el «excedente retórico» ofrece perspectivas críticas a propósito de la filosofía, no es en vista en un sobrepujamiento estetizante de la lógica por la retórica, o de la filosofía por la literatura, sino porque en aquél están registradas indeleblemente las huellas de ese desborde. Lo que se abriría en el horizonte —o, más bien, en el borde, en el precipicio— de una crítica que explota el citado «excedente» sería la posibilidad inédita de un discurso sin pretensiones, definitivamente inconmensurable, a la vez, con filosofía y literatura.

Me imagino que podría cundir aquí la seducción de pensar, sin más trámites, al poema como tal discurso. Esta seducción, supongo, causó no pocas de las inquietudes que movieron las deliberaciones de Nietzsche en la época del *Nacimiento de la Tragedia*. Creo oportuno reprimir y distanciar esta clase de guiños, no porque fueran señuelos hacia la nadería o hacia el abismo, sino porque su verdad escarpada exige una larga y pacientísima preparación. Lo que de ninguna manera está en juego es una absolutización del «texto», con la correlativa abolición de todas las diferencias genéricas. Si algo parecido a esto pudiera ser postulado, se trataría de una exposición diferida de esas diferencias a su recíproca contamina-

ción, lo cual exige la mantención de las diferencias mismas, y, ante todo, de aquella entre literatura y filosofía. Y esta exposición es tarea satírica, puesto que la sátira, absorta siempre en el único prurito de la eficacia por todos los medios, es, como se sabe, el género de-generante. En esta misma medida, ella sería inseparable del trabajo preparatorio a que aludía, aquél encaminado al susodicho «discurso sin pretensiones», sería la promesa del «poema». Si la sátira es aquel tipo de discurso que, plegándose (paródicamente) a lo que critica, procura desfondarlo desde la pretensión misma que lo constituye, su obra genuina es siempre el desmontaje de una pretensión. Lo usual es que funde ese desmontaje en una pretensión más originaria, por simple, pura o sincera; habría que ver qué pasa cuando la sátira cruza este límite.

Santiago, Octubre de 1994.

Notas

1. Ponencia presentada al coloquio sobre «Nietzsche, más allá de su tiempo. 1844», organizado por el Instituto de Estudios Humanísticos de la Universidad de Valparaíso (5-7 de octubre de 1994). La base del planteamiento aquí ensayado está formada por anotaciones que datan de un curso que dicté en 1977, en la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile.

2. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1985; traducido al español como *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989, de donde extraemos las citas. En esta versión el excurso en cuestión ocupa las páginas 225-254.

3. J. Habermas, *op. cit.*, p. 229.

4. Ibíd. Habermas hace referencia al tema de «ceguera y visión»,

que da título a una muy importante colección de ensayos de Paul de Man (*Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. London: Routledge, 1983[2]); por cierto, también de Man, junto a sus colegas de la «Escuela de Yale» (Harold Bloom, Geoffrey Hartmann y J. Hillis Miller), están en la mira de la crítica de Habermas al deconstruccionismo.

5. Para *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, cf. F. Nietzsche, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe (ed. Colli-Montinari), III, 2, pp. 367-384; *Werke* (ed. Schlechta), III, pp. 309-322. Empleo mi traducción, inédita. Hay versiones de Ambrosio Berasain («Introducción teorética sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral», en: F. Nietzsche, *El libro del filósofo*, Madrid: Taurus, 1974, pp. 85-101) y José Jara («Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral», en: *Revista Venezolana de Filosofía*, 24 (1988): pp. 57-74).

6. Dicho de otra manera, el efecto de la *verosimilitud* sería inherente a la estructura de lo que llamamos «verdad», como una condición de determinabilidad de esta última. Los atisbos decisivos de esta premisa se encuentran en los fundadores de la retórica en Grecia: así, en Gorgias.

7. Esta misma respuesta trataría de madrugar la otra variante de la objeción que analizo: ¿cómo rescatar el planteamiento nietzscheano de la paradoja estéril del regreso al infinito? Si la verdad es mentira, ¿qué estatuto concederle a la aseveración de esta verdad (de esta mentira)?

8. Cf. F. Nietzsche, *El libro del filósofo*, pp. 123-166.

9. «En cualquier caso no es difícil probar que lo que se llama "retórica", para designar los medios de un arte consciente, está presente como el medio de un arte inconsciente en el lenguaje y en su devenir, e incluso que la retórica es *un perfeccionamiento de los artificios ya presentes en el lenguaje*. ... No existe en absoluto una naturalidad no retórica del lenguaje a la que acudir: el lenguaje en cuanto tal es el resultado de artes puramente retóricas.» *Op. cit.*, p. 139 s. (la edición española omite parte de la frase).

10. Cf. *op. cit.*, p. 140. La concepción de la esencia del lenguaje como transmisión de fuerza es el hallazgo principal de los retóricos y sofistas griegos del siglo V a. C. (Gorgias, Hipias, Pródico,

Protágoras).

11. *Op. cit.*, 140 s. y 142. Un apunte contemporáneo aplica esta idea al socavamiento de las bases de la lógica: «*Todas las figuras retóricas* (es decir, la esencia del lenguaje) son *silogismos falsos.* Con ellas empieza la razón» (*op. cit.*, p. 66).

12. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, 7, op. cit., p. 454.

13. En el fragmento *Sobre el pathos de la verdad*, perteneciente a la misma época, y que ocupa el primer lugar en la colección de los *Cinco prefacios para cinco libros no escritos* que Nietzsche obsequió a Cosima Wagner en la navidad de 1872, la fábula sobre los animales que inventaron el conocimiento —y que Nietzsche toma a préstamo de Schopenhauer (cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Apéndice al Libro Primero, cap. I)— es atribuida a un «insensible demonio», como lo único que a éste podría ocurrírsele decir a propósito «de todo aquello que con orgullosa metáfora llamamos «historia universal» y «verdad» y «fama» (cf. ed. Colli-Montinari, III, 2, p. 253; ed. Schlechta, III, p. 270).

14. El quiasma (o quiasmo) no es otra cosa que la figura misma de la X (*khei, khi*). Se utiliza el término en retórica para nombrar «la ordenación cruzada de elementos componentes de dos grupos de palabras, contrariando así la simetría paralelística: «*matrem habemus, ignoramus patrem*» (Fernando Lázaro Carreter, *Diccionario de términos filológicos*, Madrid: Gredos, p. 342). En anatomía designa el cruce de las cintillas ópticas. En el quiasma de estos dos empleos, sería propicio, tal vez, agregar a los casos ya mencionados del sordo de nacimiento que cree saber lo que es sonido observando las figurillas de arena de Chladni, suscitadas por las vibraciones de las cuerdas, y del pintor sin manos, que expresa por medio del canto la imagen que tiene ante sus ojos, el caso del escritor (del filósofo *en cuanto* escritor) ciego, que trata de poner en palabras lo que (no) sabe.

La figura retórica del quiasma ha sido mencionada a propósito de Sobre verdad y mentira... por Paul de Man en su ensayo «Rhetoric of Tropes (Nietzsche)», en P. de Man, *Allegories of Reading*, New Haven and London: Yale University Press, 1979, pp. 103-118: «El emparejamiento original de la retórica con el error, tal como lo encontramos desde el Curso de Retórica hasta *La voluntad de poder*

estaba basado en la inversión cruciforme de propiedades que los retóricos llaman quiasmo. Y resulta que el proceso mismo de deconstrucción, tal como funciona en este texto [*Sobre verdad y mentira...*], es una más de tales inversiones que repite la misma estructura retórica» (op. cit., p. 113). Siguiendo la línea de la lectura demaniana, Andrzej Warminski vincula esta figura con el tema de la «enigmática X de la cosa en sí» (cf. su «Towards a Fabulous Reading: Nietzsche's «On Truth and Lie in the Extramoral Sense», en *Perspectives on Nietzsche, Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School for Social Research, vol. 15 Nº 2, 1991, pp. 93-120).

15. Dicho resumidamente desde la perspectiva de las premisas que antes enumeré, este nivel lo dejó establecido Nietzsche en una nota de precursorio aire wittgensteiniano: «El filósofo prisionero en las redes del *lenguaje*» (*Sämtliche Werke*, 7, Kritische Ausgabe Colli/Montinari, München: dtv, Berlin, New York: de Gruyter, 1980, p. 463; *El libro del filósofo*, op. cit., p. 58), pero éstas, claro, son las redes tropológicas del lenguaje, ellas mismas —como tropo— son el lenguaje como tropología. Por otra parte, convendría recordar aquí que la generalización discursiva de la metáfora es lo que la retórica clásica concebía, justamente, como *enigma*. Cf. Aristóteles, *Poética*, 1458 a 25 ss.

16. Ed. Colli-Montinari, p. 377, ed. Schlechta, p. 316.

17. Ciertamente juego aquí con un doble sentido de la palabra «verdad». Si la verdad filosófica, esa verdad que las comillas —a la manera de las «orejas de liebre»— risueñamente acusan como mera pretensión, no es más que una verdad retórica (tautológica), de ella difiere *otra* verdad, de la cual el círculo tautológico trata de mantenernos resguardados, como de la amenaza más sorda, más aguda. En el texto de Nietzsche, esa otra verdad es emblematizada por el tigre, figura retórica de lo no retorizable, sobre cuya alegórica espalda pende el ser humano, ensoñado.

18. De Man arguye esta primacía en el citado «Rhetoric of Tropes (Nietzsche)»; para un análisis ulterior, y tenso, de esta dualidad, cf. su «Rhetoric of Persuasion (Nietzsche)», *op. cit.*, pp. 119-131.

19. Sobre esto, v. mi «Nietzsche y el pensamiento de la "última voluntad": un apunte», texto leído en mesa redonda del programa conmemorativo de los 150 años del nacimiento de Nietzsche organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de

Chile, el 19 de octubre de 1994. En: Ana Escríbar y Eduardo Carrasco (eds.), *El legado de Nietzsche*. Santiago: Facultad de Filosofía, U. de Chile, y División de Cultura, Ministerio de Educación, 1995. Reproducido en este volumen, pp. 247-259.

20 En cuanto a la ironía moderna, y más particularmente romántica, creo atinada la relación que establece Paul de Man entre Nietzsche y Friedrich Schlegel. Comentando el saber de este texto como un saber autodestructivo, que se desplaza infinitamente «en una serie de inversiones retóricas sucesivas que, por medio de la repetición sin fin de la misma figura, la mantienen suspendida entre la verdad y la muerte de esta verdad», concluye: «Un texto no-referencial, repetitivo, narra la historia de un acontecimiento lingüístico literalmente destructivo, pero no-trágico. Podríamos llamar a este modo retórico, que es el del «conte philosophique» *Sobre verdad y mentira* y, por extensión, de todo discurso filosófico, una alegoría irónica —mas sólo si entendemos «ironía» más en el sentido de Friedrich Schlegel que en el de Thomas Mann» (P. de Man, «Rhetoric of Tropes (Nietzsche)», *op. cit.*, p. 115 s.). La acepción schlegeliana a que alude de Man me parece que corresponde a la definición de la «permanente parábasis» («Die Ironie ist eine permanente Parekbase», de acuerdo a lo que dicta un fragmento de los *Años de aprendizaje filosófico*, cf. F. Schlegel, *Schriften und Fragmente*, ed. E. Behler, Stuttgart: Kröner, 1956, p. 159). Como se sabe, la parábasis correspondía, en la vieja comedia, al momento en que el autor interrumpía el curso de la acción para aducir digresiones que no venían al caso, acentuando y a la vez escarneciendo la índole paródica de su producto.

21. Esta «repercusión» afecta a la semántica misma de los términos implicados, en cuanto que abre a éstos al intercambio de las acepciones que el discurso metafísico trata de mantener limpiamente separadas. Así, por ejemplo, en *Sobre verdad y mentira...*, la oposición de «verdad» y «mentira», como sugeríamos antes, se determina a partir del cruzamiento de los pares «verdad» y «falsedad» (sentido onto-epistemológico) y «veracidad» y «mentira» (sentido moral), cuyo compromiso estructural es, desde luego, temático en toda la crítica de Nietzsche a la voluntad de saber occidental.

22. J. Habermas, *op. cit.*, p. 251.

23. *Op. cit.*, p. 252.

24. Dicho sea de paso: este «laborar en los bordes» señala en el arte una relación compleja con la «ficción», en vista de la cual ésta no puede concebirse a la manera de una dimensión pre-constituida y pre-definida, sino como una que es inherente a la propia función de «apertura» y surge primeramente con ésta. Lo que podríamos llamar la «eficacia compromitente» de la ficción —aquello que en la vieja retórica y en la poética antigua se denominaba su «verosimilitud»— resultaría inexplicable si el deslinde de ficción y facticidad estuviese firmemente asentado.

25. J. Habermas, *op. cit.*, p. 251.

26. Cf., sobre esto, la extensa nota 74 que epiloga el excurso comentado, J. Habermas, *op. cit.*, p. 253 s.

27 La mención que hago de este diferimiento apunta a la necesidad de entender todo lo previamente dicho sobre el «quiasma», también, y sobre todo, en términos temporales. Entrar en este asunto, aquí, resultaría excesivo; permítaseme, con todo, un breve esbozo, que no tiene más remedio que ser elíptico. Lo que sugiero es, en primer lugar, que hay un tiempo —no sólo discursivo, sino también afectivo y corpóreo—, un tiempo que la saturación se toma para producirse y para difundir sus efectos. Pero —aquí lo segundo— ése es un tiempo inconmensurable, puesto que no es homogéneo: no es un tiempo categorial. Me apresuro a subrayar que tampoco habría que concebirlo como un tiempo puramente experiencial, «vivido», al modo en que opone Bergson *temps* y *durée*. Se trata más bien del *cruce* de ambos tiempos, y de la necesidad de pensar ese cruce *como* tiempo. Tal cosa equivale a decir que la temporalidad misma es quiasmática, que así como ella mide el vuelco brusco de los sentidos, también ella está sometida, desde sí misma, a partir de su más íntima determinación, a esa brusquedad, a la desmesura de su propia eclosión, a lo repentino del vuelco de su propio sentido: que el vuelco de los sentidos es, *al mismo tiempo*, en el «instante» y desliz de un abrir y cerrar de ojos (el A*ugenblick*), el vuelco de la temporalidad como tal. Es lo que traté de insinuar bajo la figura del escurrimiento, que, ciertamente, habría que pensar como un escurrimiento *ciego*.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ACERCA DEL AUTOR

Pablo Oyarzún Robles cursó Filosofía, Historia y Literatura en la Universidad de Chile, licenciándose en Filosofía en 1980. Realizó estudios de posgrado en Filosofía en la Universidad J. W. Goethe de Frankfurt.

Desde 1974 ha enseñado en diversas universidades e institutos superiores del país. Actualmente es Profesor de Filosofía y Estética en la Universidad de Chile, Profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile y Profesor de Teoría del Arte en la Universidad Católica de Valparaíso. Ha sido Profesor Visitante en la Universidad Simón Bolívar de Caracas, Venezuela, y en la Universidad Nacional de San Juan, Argentina.

Entre 1991 y 1994 fue Vicedecano de la Facultad de Artes de la U. de Chile. Actualmente es integrante electo de la Comisión Normativa Transitoria de esta universidad. Es miembro de la Comisión de Programa del Instituto de Arte de la Universidad Católica de Valparaíso.

Ha publicado —desde 1975— alrededor de 200 ensayos, artículos y traducciones en Chile y en el extranjero, sobre temas de filosofía, de estética y crítica de arte y literatura, de cultura y política, además de los libros: I. Kant, *Textos Estéticos* (Santiago: Andrés Bello, 1983), I. Kant, *Crítica de la Facultad de*

Juzgar (Caracas: Monte Avila, 1992), W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (Santiago: Arcis/Lom, 1995), *El Dedo de Diógenes. La Anécdota en Filosofía* (Santiago: Dolmen, 1996, Premio de Ensayo del Consejo Nacional del Libro y la Lectura en 1997) y P. Celan, *El Meridiano* (Santiago: Intemperie, 1997). Ha contribuido también como co-autor a los libros *Filosofía, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant* (comp. David Sobrevilla, Lima: Goethe Institut, 1991), *200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo* (coord. Valério Rohden, Porto Alegre: Ed. Universitária/Goethe Institut, 1991) y *Etica e politica* (coord. Valério Rohden, Porto Alegre: Ed. Universitária/Goethe Institut, 1992). Concluyendo 1999 serán publicados los libros *Arte, visualidad e historia* (Santiago: Blanca Montaña) y *Anestética del Ready-made* (Santiago: Arcis/Lom), una edición póstuma de ensayos del filósofo chileno Patricio Marchant (*Escritura y temblor*, en colaboración con Willy Thayer, Santiago: Cuarto Propio) y una antología de J. Swift, *Una modesta proposición y otros escritos* (Caracas: Monte Ávila). En el año 2000 aparecerá *La desazón de lo moderno. Problemas de la modernidad* (Santiago: Cuarto Propio).

Integra diversos Consejos Editoriales de publicaciones especializadas dentro y fuera del país. Es traductor de textos filosóficos y literarios, ha realizado trabajos como diseñador gráfico y mantiene actividad como crítico de arte.

DE LENGUAJE, HISTORIA Y PODER,

PRIMER LIBRO DE LA COLECCIÓN TEORÍA, REÚNE NUEVE ENSAYOS ESCRITOS POR PABLO OYARZÚN. EN ELLOS, ESTE FILÓSOFO, QUIEN SE CARACTERIZA POR LA CAPACIDAD DE INTERROGAR A AUTORES Y TEXTOS DESDE UNA FRONTERA CUYO PRINCIPAL COMPONENTE ES EL LENGUAJE, DEJA AL DESCUBIERTO, EN FORMA CONSTANTE, INTERPRETACIONES QUE NO SE SOSTIENEN MÁS QUE POR JUNTURAS QUE CEDEN ANTE LA PRESIÓN DEL ARGUMENTO, TERMINANDO POR MOSTRAR FUNDAMENTOS MAL *PLANTADOS.* PERO VALIDANDO, A SU VEZ, A AQUELLOS QUE RESISTEN, LO QUE PERMITE QUE ELLOS, TAMBIÉN, PUEDAN SER SOMETIDOS A CRÍTICA.

ISBN 956-19-0306-7

